Odin Lysaker og Terje Emil Fredwall (red.)

Verdier i konflikt

Etikk i et mangfoldig samfunn

22. juli, medborgerskap, flyktningkrise, barnets beste, arbeidsliv, polygami, fengselssykepleie, identitet, toleranse, klima, ufordragelighet, religion

NOASP NORDIC OPEN ACCESS SCHOLARLY PUBLISHING

CAPPELEN DAMM AKADEMISK

Verdier i konflikt

Boken er utgitt med støtte fra Stiftelsen Fritt Ord og Universitetet i Agder.

ISBN trykt bok: 978-82-02-67533-2
ISBN PDF: 978-82-02-64054-5
ISBN EPUB: 978-82-02-67529-5
ISBN HTML: 978-82-02-67530-1
ISBN XML: 978-82-02-67531-8
DOI: https://doi.org/10.23865/noasp.95

Dette er en fagfellevurdert antologi.

Omslagsdesign: Cappelen Damm AS
Cappelen Damm Akademisk/NOASP
noasp@cappelendamm.no

Odin Lysaker og Terje Emil Fredwall (red.)

Verdier i konflikt

ETIKK I ET MANGFOLDIG SAMFUNN

CAPPELEN DAMM AKADEMISK

Innhold

Forord

Denne boken springer ut av et flerårig forskningssamarbeid om etikk. Ansatte fra fem institutter og tre fakulteter ved Universitetet i Agder (UiA) har deltatt sammen med kolleger fra flere andre vitenskapelige institusjoner. Hvert kapittel står imidlertid for de enkelte forfatternes regning, og det har heller ikke vært noe mål for oss redaktører at alle bidragsyterne skal være enige. Slik sett er det både nyanser i hvert av kapitlene og spenninger dem imellom når det kommer til hvordan de ulike forfatterne reflekterer over og belyser temaet «verdier i konflikt». Vi som står bak denne antologien, har ikke desto mindre hatt en ambisjon om å skape et rom der de ulike analysene kan bidra til videre refleksjon og diskusjon omkring samfunnets verdikonflikter. Derfor håper vi at boken vil inspirere både fagkolleger, studenter og en bredere offentlighet.

Mange har medvirket i arbeidet som ledet frem til denne antologien. Takk til alle forfatterne for kapitlene de har skrevet, for tankevekkende bidrag og for berikende samtaler under arbeidsseminarene. Samarbeidet med dere har lettet redaktøransvaret vårt betraktelig. Takk også til de anonyme fagfellene, som gav positiv respons på og konstruktive forslag til manusets tidligere versjoner. Vi vil dessuten rette en varm takk til forlagsredaktør Simon Aase og Cappelen Damm Akademisk, som helt fra starten har vist stor interesse for bokprosjektet og kommet med gode råd underveis. Fakultet for humaniora og pedagogikk og Fakultet for helse- og idrettsvitenskap ved UiA samt Universitetsbiblioteket i Agder og Stiftelsen Fritt Ord har støttet prosjektet økonomisk. Denne støtten gjorde det mulig å publisere boken.

Odin Lysaker og Terje Emil Fredwall
Kristiansand, april 2020

Introduksjon

Terje Emil Fredwall og Odin Lysaker
Universitetet i Agder

Vi lever i et samfunn preget av mangfold, globalisering og teknologiske endringer, både historisk og i dag. Det å bo i Norge ved inngangen til 2020-tallet innebærer kort sagt å måtte forholde seg til et verdimangfoldig fellesskap. Dette mangfoldet møter oss i små og store fellesskap og fører gjerne til at verdier kommer i konflikt eller støter mot hverandre. Personlige verdier kan komme i konflikt med det som kan kalles samfunnets verdier. Minoriteters verdier kan støte mot majoriteters verdier og levesett. I arbeidshverdagen kan de profesjonelles verdier bli utfordret i møte med andre profesjonstradisjoner, eller av andre menneskers livsførsel og forståelse av hva som er et godt liv. Yrkesutøvere kan se det som sin medborgerlige oppgave å delta i det offentlige ordskiftet, men kan også oppleve kritikk. For kan de representere en bestemt institusjon eller organisasjon uten at denne blir gjort til en politisk aktør? Hva hvis andre representanter for den samme institusjonen eller organisasjonen er verdimessig dypt uenige eller opplever seg krenket av ytringene?

I denne antologien er tolv forskere blitt invitert til å undersøke og reflektere over noen av disse ulike kontekstene, hvor verdiene til individer, grupper og/eller institusjoner strider mot hverandre. Det gjøres uten på forhånd å ha lagt én bestemt verdidefinisjon til grunn. I stedet har vi henvendt oss til forfattere med til dels ulik fagbakgrunn for å løfte frem og tematisere aktuelle verdikonflikter – uten å låse dem fast til én bestemt verdiforståelse eller avgrense dem til noen bestemte temaområder. På

Sitering av denne artikkelen: Fredwall, T. E. og Lysaker, O. (2020). Introduksjon. I O. Lysaker og T. E. Fredwall (Red.), *Verdier i konflikt: Etikk i et mangfoldig samfunn* (s. 9–16). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.95.ch00.

denne måten ønsker vi å synliggjøre eksemplene på verdikonflikter som blir undersøkt i hvert enkelt kapittel, noe som kan åpne opp for interessante innblikk i ulike verdidebatter ut fra en rekke forskjellige fagtradisjoner, teorier, empiri og metoder. Sagt på en annen måte: Det er nettopp fordi vi forholder oss til et bakteppe av verdimangfold og potensielt ulike forståelser av verdibegrepet, at det behøves en oppdatert og anvendbar verktøykasse som på relevant vis kan bidra til både den faglige og offentlige diskursen om hvordan vi best håndterer dagens og morgendagens verdikonflikter. Disse konfliktene kan det dessuten være klokt å forstå på bakgrunn av historiske konfliktlinjer. Her bidrar forfatterne av de ulike kapitlene med analyser av konkrete kontekster hvor verdier skaper konflikt.

På den måten speiler tekstene også noe av selve utgangspunktet for denne antologien: at verdimangfoldet er et faktum. Samfunnet preges av en rekke forskjellige og til dels motstridende verdier. Noen ganger skaper de et fellesskap. Andre ganger fører de til verdikonflikt. Felles for mange av bidragene i boken er forsøket på å kaste lys over et såkalt verdimessig uenighetsfellesskap. Dette innebærer at vi er enige om å være uenige (Iversen, 2014). Som samfunn kan innbyggerne forsøke å samles om noen felles, grunnleggende verdier, men det argumenteres samtidig for at fellesskapstanken ikke forutsetter at alle samfunnsmedlemmene blir enige om sine personlige verdisyn. Et slikt verdiforankret uenighetsfellesskap kan dermed bidra til en produktiv uenighet. For trass i verdikonflikter kan dialogen og læringen rundt verdimangfoldet fortsette, og ens eget verdisyn kan komme i spill i møte med andres verdistandpunkter. Vel å merke så sant man ikke søker å få gjennomslag for sine egne verdier gjennom voldsutøvelse; der går etter vårt syn grensen for et uenighetsfellesskap. Et annet fellestrekk er at kapittelforfatterne – selv om vi altså på forhånd ikke la opp til én bestemt verdidefinisjon – likevel ser ut til å kunne samles om at verdier uttrykker noe som er godt, viktig eller høyverdig, og som har betydning for moralsk praksis. Slik er vi heller ikke fremmede for at vi forfattere som forskerfellesskap har nærmet oss hverandre gjennom å samtale og diskutere, lese hverandres tekster og lytte for å lære noe nytt.

Antologien er inndelt i elleve kapitler. Odin Lysaker innleder boken med å diskutere om det bør være moralsk akseptabelt at Utøya-overlevende

i det offentlige rom uttrykker hat overfor mannen bak terroren, Anders Behring Breivik. 22. juli 2011 drepte Breivik 77 mennesker – åtte personer under bombeangrepet i Regjeringskvartalet og 69 personer på AUFs sommerleir på Utøya. Etter terroren har mye av debatten handlet om at samfunnsverdien «demokrati» har kommet under press, noe som ofte knyttes til spenningen mellom ytringsfrihet og hatytringer. I dette kapitlet tar Lysaker samtalen i en annen retning: mot hvilken plass Utøya-overlevendes hat kan ha i offentligheten. Med utgangspunkt i flere av de overlevendes uttrykte opplevelser av at det ikke har vært plass nok til deres hat etter terroren, påpeker han at hat gjerne både assosieres negativt med hatefulle ytringer (som er rettslig forbudt) og er en følelse som avvises av noen demokratimodeller. Slik kan de overlevendes hat gjøre at de opplever seg ekskludert fra demokratiet. I Lysakers tilnærming forstås imidlertid hat som ressentiment, et perspektiv som innebærer at hatet også innehar et moralsk potensial fremfor utelukkende å være noe negativt. Han ser videre på tilgivelse som gave, som kan oppstå ubedt og spontant lenge etter krenkelsen. Dette perspektivet synes i større grad å ivareta offerets syn på forsoningsprosesser, hevder han. Til sist introduserer han det han omtaler som «smertens språk», som viser til en følelsesbasert kommunikasjonsmåte som er felles for alle mennesker. Relasjonen mellom offer og overgriper kan ved hjelp av smertens språk rehumaniseres, skriver han, samtidig som han fremhever betydningen av at begge parter i så fall må få sitt menneskeverd og sin demokratiske deltagelseslikhet respektert.

Kjetil Fretheim drøfter hvilken rolle kirken kan og bør ha i en offentlig verdidebatt. Den norske kirkes egenart som trossamfunn og folkekirke gjør at kirkelig deltagelse i den offentlige samtalen ofte blir en krevende øvelse. Med utgangspunkt i den såkalte flyktningkrisen i perioden 2013–2015 og de reaksjonene som kom på kirkelige uttalelser om denne, retter han blikket mot hvordan kirkelig ansatte kan og bør forholde seg til samfunnets verdikonflikter, hvilke dilemmaer de må håndtere, og hvordan de kan bidra med demokratisk deltakelse i samfunnsdebatten. Han argumenterer for at det er en medborgerlig oppgave å delta i det offentlige ordskiftet, slik det også er en kirkelig, samfunnsteologisk oppgave å bidra til en demokratisk samtale om aktuelle, etiske samfunnsutfordringer. Dette handler ifølge Fretheim om å synliggjøre kristen tro og dens

implikasjoner for seg selv og andre mennesker. Den offentlige samtale og verdidebatt er tjent med en slik form for demokratisk deltakelse, og med kirkelig ansatte som evner å håndtere de mange dilemmaene som oppstår i den forbindelse, påpeker han.

Jan-Olav Henriksen er også opptatt av religionens rolle i det offentlige rom. Religioner fremstår som mangfoldige og må forstås som et mangfold på både godt og vondt. Nettopp derfor er det viktig at det kan utvikles en nyansert offentlig samtale om religioner og verdiene de representerer, hevder han. Henriksens utgangspunkt er at det hverken fra et samfunnsmessig eller kulturelt ståsted er likegyldig hvor man starter når man forsøker å forstå religionens rolle i samfunnet. Det finnes knapt noen nøytral forståelse av religion i vår tid, og det blir da viktig å finne måter å forstå religiøst mangfold på som kan bidra til å bygge ned konflikter og skape en sterkere erfaring av samhørighet og fellesskap på tvers av religiøse skillelinjer. Med dette som siktemål forsøker han å vise at et utgangspunkt i praksis kan være mer tjenlig enn å rette oppmerksomheten mot uenighet og forskjeller når det gjelder trossannheter. Religion ses her først og fremst som praksiser som bidrar til at mennesker orienterer seg i tilværelsen og forsøker å endre på forhold de opplever som urette. Et slikt perspektiv på religion kan også være bestemmende for hvordan man konkret omgår religiøse «andre», mener Henriksen. I stedet for å møte den andre ut fra interesser for sammenligning, konkurranse eller konflikt, kan dyder som nysgjerrighet, nestekjærlighet og medfølelse bidra til å skape andre og mindre konfliktfylte relasjoner til den andre. Dette krever imidlertid et metaperspektiv på religiøse tradisjoner som innebærer at de til sammen representerer et fellesskap med forskjeller og ulikheter som likevel kan leve side om side.

Terje Emil Fredwall og Inger Beate Larsen gir i sitt bidrag en analyse av sykepleierrollen i norske høysikkerhetsfengsler. Fengslene i Norge er organisert slik at det er de offentlige etatene som ellers har ansvaret for tjenestene i samfunnet, som også skal sørge for tjenestene innenfor fengselsmurene. Dette innebærer at sykepleierne jobber i fengselet, men er ansatt og lønnet av kommunen. I dette kapitlet undersøker de to forfatterne hvordan seksten sykepleiere i norske høysikkerhetsfengsler beskriver og reflekterer over sykepleierrollen og samarbeidet med

kriminalomsorgen. Fredwall og Larsen identifiserer her to hovedposisjoner som de omtaler som «sykepleie som sikkerhetsorientert omsorg» og «sykepleie som personorientert omsorg». Ved å trekke veksler på tidligere forskning på fengselsbetjentrollen i Norge finner de videre at det finnes noen tydelige verdifunderte fellesområder som både sykepleiere og fengselsbetjenter løfter frem som sentrale for å kunne gjøre en adekvat jobb i norske høysikkerhetsavdelinger. Samtidig identifiserer de akser eller konfliktlinjer som går på tvers av rollene som sykepleier og fengselsbetjent. Slik fremstår fengselet etter deres vurdering som et uenighetsfellesskap, der det både finnes skjebnefellesskap og uenighetsakser – dels mellom sykepleierne og dels på tvers av profesjonsrollene.

Inger Marie Lid retter blikket mot de omsorgs- og velferdstjenestene som tilbys personer med kognitiv funksjonsnedsettelse. Slike tjenester gis gjerne i personens private hjem, og tjenestemottakerne kan ha bruk for tjenester gjennom alle livsløpets faser. På den måten kan det oppstå konflikter mellom verdier som «frihet» og «beskyttelse mot risiko for skade». Balansegangen mellom disse verdiene kommer ifølge Lid til uttrykk i valg mellom å ta kontroll over enkeltpersoners handlingsrom eller å legge til rette for frihet. Den som er fri til å velge i eget liv, risikerer å ta valg som viser seg være feil, og som i ytterste konsekvens kan føre til skade. Hvis tjenesteyting derfor ikke legger til rette for frihet for enkeltpersoner, risikerer praksisen etter Lids vurdering å bli paternalistisk, der den som mener å vite bedre, tar valg på vegne av den som ikke vet sitt eget beste. Informert av filosofen Martha C. Nussbaum drøfter hun innholdet i begrepet selvbestemmelse relatert til forestillingen om det gode liv. Hun argumenterer for at selvbestemmelse bør forstås som et gradsbegrep, og som noe som læres. Måten tjenestene ytes på, kan styrke eller redusere den enkeltes frihet ved å vektlegge kontroll eller frihet og medborgerskap. Frihet er dermed noe som begrenses eller utfoldes i et nært samspill mellom tjenestemottaker og tjenesteyter. Derfor blir medborgerskap, forstått som selvbestemmelse og det å kunne ta egne valg, også en profesjonsetisk utfordring, hevder Lid.

Solveig Botnen Eide skriver om verdikonflikter som kommer til uttrykk i ulike forståelser av hensynet til «barnets beste», som er et sentralt prinsipp i norsk barnevern. Hun viser i kapitlets første del hvordan barnets beste har vært sentralt i barnevernets drøyt hundreårige historie, men at

forståelser av prinsippet har vært og stadig er i endring. Hun argumenterer videre for at det er både legitimt og nødvendig å gi barnet en prioritert posisjon i barnevernet. Vektlegging av barnets individuelle rettigheter og synet på barnet som aktør er tydelige markører i nyere syn på barnet, noe som også reflekteres i barnevernet. Det innebærer at barnet i økende grad selv anses som kompetent til å si hva som er hans eller hennes beste. Samtidig blir det vektlagt at barnet behøver omsorg, noe som kan innebære at avgjørelser som barnet selv ikke er i stand til å ta, blir tatt på vegne av ham eller henne. Denne spenningen mellom det individuelle og det relasjonelle kan ifølge Eide også karakteriseres som en verdimessig spenning mellom avhengighet og autonomi. I kapitlet konkretiserer hun denne spenningen til aktuelle debatter og aktuelle saker, blant annet dommer fra Den europeiske menneskerettighetsdomstolen.

Paul Leer-Salvesen spør om Norge bør tillate polygame ekteskap. Polygame ekteskap er i dag den eneste samlivsformen som er forbudt for samtykkekompetente voksne, og Leer-Salvesen diskuterer hvorvidt dette forbudet bør opprettholdes eller ikke. I 1972 forsvant forbudet mot samboerforhold. I 1993 kom partnerskapsloven, og i 2009 ble ekteskapsloven endret slik at to personer av samme kjønn kan gifte seg. Er det ikke da naturlig at påbudet om monogami også forsvinner ut av lovverket, spør han. En drøfting av temaet polygame ekteskap blir i Leer-Salvesens tekst også til en diskusjon om forholdet mellom juss og etikk så vel som mellom majoritet og minoriteter. For hvor mye av det etiske feltet skal rettsliggjøres? Og skal staten i det hele tatt blande seg inn i samlivsetikken til frie voksne borgere? Eksemplet åpner videre opp for å diskutere mulige verdikonflikter mellom majoritet og minoriteter i et samfunn. Det aktualiserer også spørsmål som handler om forholdet mellom menn og kvinner i samfunnet. For selv om man kan forestille seg lik adgang for kvinner og menn til å inngå polygame ekteskap, er det omtrent bare i patriarkater denne samlivsformen finnes, skriver Leer-Salvesen.

Hans Herlof Grelland undersøker hvordan et menneskes identitet – forstått som følelsen av å være en bestemt person som tenker og handler autentisk – står på spill i møtet med en ny kultur. Han gir først en beskrivelse av hva identitet er, og hvordan et menneskes identitet formes i samspillet mellom en grunnleggende og spontan selvbevissthet og det

selvbildet som utvikler seg gjennom livet under påvirkningen fra andre mennesker og kulturen man lever i. Deretter går han over til å analysere fenomener som eksistensiell utrygghet og angst i sammenheng med at identiteten i en viss forstand alltid står på spill. Blikket rettes her i særlig grad mot hvordan et skifte i kulturelle omgivelser kan føre til identitetskrise. For å klargjøre dette bildet skiller Grelland mellom to typer identitet: den subjektive og den objektive. Den subjektive har sitt utgangspunkt i vår frihet og spontane selvbevissthet, mens den objektive er knyttet til selvbildet og dermed også til den kulturelle konteksten. Ifølge Grelland trenger vi en forankring i både den subjektive og den objektive identiteten, men den objektive identiteten er samtidig problematisk, siden den er i et spenningsforhold til friheten og muligheten til å være annerledes. Den eksistensielle friheten blir drøftet nærmere, og det blir understreket at friheten alltid er situert og har et utfoldelsesrom. Kulturen man lever i, bidrar til å gjøre dette utfoldelsesrommet større eller mindre. Spenningen mellom friheten og den objektive identiteten kan føre til ontologisk utrygghet, noe som kan erfares som akutt ved et brått skifte av omgivende kultur. Samtidig muliggjør den subjektive identiteten en forankring i vår frihet som gjør at kulturelle endringer kan oppleves som noe man kan mestre, og kanskje som positive og stimulerende, hevder Grelland.

Håvard Løkke er i sitt kapittel opptatt av de utfordringer som ligger i den måten folk opptrer og uttrykker seg på som samfunnsborgere. Det er et påfallende trekk i vår tid at folks adferd og språkbruk i det offentlige rom blir stadig mer ufordragelig, påpeker han. Vi lyver, svindler og «bullshitter», og ufordragelighet fører til en sosial ustabilitet som truer samfunnets fred. Vi mistenker at andre borgere er villige til å bryte sosiale normer som vi selv er villige til å forplikte oss til, mener Løkke. Med dette som bakteppe argumenterer han for at samfunnsmedlemmene trenger å tilegne seg en tilsynelatende glemt dyd, nemlig å være siviliserte personer. Han vektlegger, i tråd med Aristoteles, at borgere i et demokratisk samfunn må være villige til å styre og bli styrt, noe som innebærer at menneskene må ta ansvar for fellesskapet og vise anerkjennelse for hverandre. Denne villigheten er imidlertid ikke avhengig av at andre borgere gjør det samme. For hver borger er forpliktet til å være villig til å sette fellesskapet høyere enn seg selv, hevder Løkke.

Grethe Netland bruker filosofen John Rawls' idé om et uvitenhetens slør til å diskutere håndteringen av verdikonflikter. Hos Rawls inngår uvitenhetens slør som et element i en prosess der partene enes om prinsipper for rettferdig fordeling av goder i et samfunn. Deltakere i en slik prosess befinner seg bak et slør av uvitenhet som skjuler hvem de er i dette hypotetiske samfunnet. Rawls' idé er at prosessen da resulterer i prinsipper som ikke fremmer interessene til bestemte grupper på bekostning av andre. Netland overfører så dette til aktører som skal forsøke å løse en konflikt. Gjennom tre tenkte samfunnsaktuelle verdikonfliktscenarioer viser hun hvordan et slør av uvitenhet kan brukes i prosessen frem mot omforente prinsipper for hvordan interessene til de involverte partene kan ivaretas.

I antologiens etterord tematiserer Arne Johan Vetlesen hvordan synet på mangfold – og dermed uenighet og konflikt – som et gode for samfunnet som helhet, har blitt kraftig utfordret de siste tiårene. Verden har på grunnleggende vis forandret seg etter 11. september 2001, slik også Norge ble forandret da «en av oss» drepte 77 mennesker på to åsteder 22. juli 2011. Til tross for alle forskjeller ved denne terroren har de to hendelsene hatt en felles konsekvens: De har angrepet toleransen og åpenheten vi bør møte mangfoldet av verdier, livssyn og levemåter med. Appellen til enhver som er borger i landet, om å vise toleranse og åpenhet overfor det som er «annerledes», er slik satt under press, skriver han. Med dette som bakteppe diskuterer og knytter Vetlesen bidragene i denne antologien sammen. Han trekker frem hvordan mange av kapitlene inntar et dydsetisk perspektiv, og han finner at flere av forfatterne balanserer tanken om personers selvbestemmelsesrett opp mot bestemte grenser. Han påpeker imidlertid også at det er blitt langt vanskeligere å føre en offentlig samtale om verdier, ikke bare på et overordnet plan, men også på et mer spesifikt plan der oppfatninger om rett og galt spiller en rolle.

Referanser

Iversen, L. L. (2014). *Uenighetsfellesskap: Blikk på demokratisk samhandling*. Oslo: Universitetsforlaget.

KAPITTEL 1

Demokratisk ekskludering og moralsk hat: Utøya-overlevendes erfaringer

Odin Lysaker
Universitetet i Agder

Introduksjon[1]

«Hat var noe av det som ble undertrykt etter 22. juli.» Slik uttrykte Vegard Grøslie Wennesland seg under arrangementet «Public Calling: Marks of Terror and the Aura of Loss» fem år etter terroren i Norge i 2011. Wennesland er blant de overlevende etter massedrapet på Utøya, der 69 personer ble drept, i tillegg til de åtte personene som døde på grunn av bombeangrepet i Regjeringskvartalet. Terroren oppfattes gjerne som den mest umenneskeliggjørende hendelsen siden annen verdenskrig. Ikke overraskende hater Wennesland terroristen Anders Behring Breivik, selv flere år etterpå. Wennesland spør derfor «hvor rommet [var og er] for å uttrykke hat overfor overgriperen og samfunnet?». Han utdyper denne etterlysningen slik: «Selvsagt skaper

1 Jeg takker Henrik Syse og Terje E. Fredwall samt forlagets anonyme fagfelle for gode innspill til tidligere versjoner av kapitlet. Jeg presenterte deler av kapitlet på workshopen Reason and Affect in Divided Societies: The Nordic Case ved Universitetet i Oslo og på en workshop i regi av forskningsprosjektet NECORE (Negotiating Values: Collective Identities and Resilience After 22/7) ved Fredsforskningsinstituttet i Oslo (PRIO), begge i 2017, samt hos Forskningsgruppen i etikk ved Universitetet i Agder i 2018 og 2019. Jeg takker tilhørerne for responsen.

Sitering av denne artikkelen: Lysaker, O. (2020). Demokratisk ekskludering og moralsk hat: Utøya-overlevendes erfaringer. I O. Lysaker og T. E. Fredwall (Red.), *Verdier i konflikt: Etikk i et mangfoldig samfunn* (s. 17–37). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.95.ch1.

[Utøya-massedrapet] hat, selv om vi ikke snakket om dette, men [snarere om] kjærlighet, respekt og demokrati» (Wennesland, 2016, min oversettelse). Daværende AUF-leder Eskil Pedersen samt AUF-medlemmene Lara Rashid og Adrian Pracon er andre Utøya-overlevende som har reagert på liknende vis (Pedersen, 2012; TV2, 2012; se også Lysaker, 2018c; Gamlund, 2012; Gamlund & Sandsmark, 2014; Barneombudet, 2012; NKVTS, 2019).

I kjølvannet av terroren ble fenomenet hat sentralt i både faglig og offentlig debatt, om enn på et noe annet vis enn i tilfellet med Utøya-overlevendes hat. Diskusjonen dreier seg særlig om spenningen mellom ytringsfriheten og hatefulle ytringer (Lysaker & Syse, 2016). I Grunnloven § 100 begrunnes ytringsfriheten ut fra idealene om «sannhetssøken», «demokrati» og «individets frie meningsdannelse» (Grunnloven, 1814, § 100). Ytringsfriheten oppfattes som en betingelse for åpne, rause og robuste demokratier. Derimot forbyr straffelovens § 185 diskriminerende, rasistiske og hatefulle ytringer. Det vil si å «true» eller «forhåne» så vel som å fremme «hat», «forfølgelse» eller «ringeakt» overfor noens nedsatte funksjonsevne, hudfarge, seksuelle orientering, religion, livssyn, etnisitet eller nasjonalitet.

Her kan det oppstå en verdikonflikt, siden demokratiet betinges av ytringsfriheten og dermed undergraves av hatytringer (Lysaker, 2018a; Lysaker & Syse, 2016). Breiviks hatytringer brøt nettopp med demokratiets idealer om respekt og toleranse i møte med samfunnets gamle og nye mangfold (Lysaker, 2018a). Da brytes dessuten demokratiet som en grunnleggende verdi i Norge, slik denne er nedfelt i Grunnlovens såkalte verdiparagraf (Grunnloven, 1814, § 2). Dessuten var denne verdien sentral rundt håndteringen av terroren, eksempelvis i Gjørv-rapportens understreking av demokrati som blant de «sentrale verdier i det norske samfunn» (NOU 2012: 14, s. 37). Det samme gjelder daværende statsminister Jens Stoltenbergs minnetale i Oslo domkirke 24. juli, som appellerte til «mer demokrati, mer åpenhet og mer humanitet [menneskeverd]» (Regjeringen, 2011), samt statsminister Erna Solbergs tale under minnemarkeringen i 2018, der hun uttalte at terroren innebar at «demokratiet vårt [ble] angrepet» (Regjeringen, 2018).

På denne bakgrunn reiser jeg i dette kapitlet følgende problemstilling: Bør det være moralsk akseptabelt at Utøya-overlevende uttrykker

hat i demokratiske rom? Her er det interessant å undersøke om Utøya-overlevende får ivaretatt det demokratiske prinsippet om at alle berørte skal bli hørt (Habermas, 1996, s. 110). De er høyst berørt av terroren, mens deres hat, ifølge dem selv, ikke er hørt eller inkludert. Dette skyldes muligens samfunnets sammenblanding mellom Utøya-overlevendes moralsk akseptable hat innenfor rammen av Grunnlovens § 100 om ytringsfriheten, på den ene siden, og ulovlige hatytringer i henhold til Straffelovens § 185 på den andre. Da kan den nevnte verdikonflikten rundt demokratiet forsterkes, siden Utøya-overlevendes hat burde beskyttes av ytringsfriheten snarere enn å assosieres med hatefulle ytringer.

Min analyse i dette kapitlet er tredelt. Først presenterer jeg begrepet ressentiment og foreslår å forstå Wenneslands og andre Utøya-overlevendes hat som ressentiment. I så fall kan denne følelsen aksepteres, siden den innehar et moralsk potensial, selv om den gjerne oppfattes som negativ og kan assosieres med hatefulle ytringer. I andre del knytter jeg ressentiment an til begrepet tilgivelse. Her tar jeg til orde for tilgivelse som gave. Det skyldes at denne tilnærmingen synes å resonere med Utøya-overlevendes hat og andre sterke, negative følelser, siden disse følelsene både kan vare lenge og/eller kan dukke opp lenge etter overgrepet. Da forventes ingen tilgivelse overfor Breivik, i det minste ikke på kort sikt. Til sist introduseres det jeg kaller «smertens språk». Dette perspektivet anerkjenner behovet for å uttrykke selv så sterke, negative følelser som hat, men fordrer at dette skjer på et humant vis innenfor demokratiets rammeverk. Slik sett utgjør smertens språk følelseslivets moralske grammatikk, som er vesentlig for både hat som ressentiment og tilgivelse som gave. Dette innebærer dessuten at både offer og overgriper kan kommunisere gjennom et fellesmenneskelig følelsesvokabular. Smertespråkets moralske grammatikk kan således bidra til en rehumanisering av relasjonen mellom offer og overgriper, også når offeret opplever hat snarere enn tilgivelse, som den mest naturlige reaksjon på terroristens fiendebilde.

Hatets moralske potensial

Terroren i 2011 ble i stor grad møtt med blomsterhav, appeller om kjærlighet og demokrati så vel som en nøktern rettssak i 2012, fremfor hat og

hevn. Sistnevnte reaksjonsmåte ville ha vært både psykologisk forståelig og langt på vei moralsk forsvarlig (se Gamlund, 2012), selv om førstnevnte reaksjonsmåte fikk støtte av blant andre krisepsykiater Lars Weisæth (TV2, 2012).

Imidlertid synes bildet å være mer sammensatt med tanke på reaksjonsmåtene i lys av de Utøya-overlevendes hat overfor Breivik. Derfor er det verdt å se nærmere på hva som kan være grunner til at deres hat, ifølge dem selv, ikke har fått tilstrekkelig plass.

Hat er et omdiskutert fenomen, men kan forstås som en sterk, negativ og vedvarende følelse hos individer eller kollektiver overfor objektet som hates (eksempelvis en høyreekstrem terrorist). Hat er en reaksjon når dette objektet oppleves som umoralsk, ondt eller truende av den eller de som hater (Staub, 2003). Følgelig er det en sterk kontrast mellom negative følelser som hat og positive følelser som kjærlighet, hvor sistnevnte altså utgjorde en stor del av bildet etter terroren.

Begrepet ressentiment er en alternativ tilnærming til Utøya-overlevendes hat. Dette perspektivet hevder at hat innehar et moralsk potensial, fremfor utelukkende å være noe negativt. Da spiller «hatred – suppressed hatred and impotent vindictiveness – … a pivotal role as the substrate from which ressentiment develops» (Brudholm, 2010, s. 304). Ressentiment dreier seg videre om «my personal protest [e.g., hate] against the antimoral natural process of healing that time brings about, and by which I make the genuinely humane and absurd demand that time be turned back» (Améry, 1980, s. 77). Ressentiment viser følgelig til offerets erfaringsbaserte «*reaksjon* i den betydning at det utvikler seg etter – og noen ganger lenge etter – påføringen av smerten som offeret er så opptatt av» (Vetlesen, 2014, s. 144; original kursivering). Her er tidsdimensjonen viktig, siden hat som ressentiment hos de Utøya-overlevende kan vedvare lenge og/eller dukke opp lenge etter terroren. Slik sett er det vesentlig at ofrenes subjektivt opplevde og kroppslig uttrykte smerte anerkjennes og gis rom i henhold til dette tidsaspektet.

Ressentiment kan forstås både psykologisk og moralsk (Vetlesen, 2014, s. 139, 149). Den psykologiske siden handler om at offerets hatefulle reaksjon på overgripers ugjerning er helsemessig sunn. Ressentiment er således ikke sykt i psykologisk forstand, men snarere både normalt og

forståelig. Dette er særlig tilfellet i lys av overgrepets subjektivt opplevde og/eller objektivt vurderte alvorlighetsgrad. I tillegg kommer hensynet til smertepåføringens kort- eller langsiktige konsekvenser for offerets kroppslige helse (som innbefatter både psykisk og fysisk helse). Her er det grunn til å tenke at jo mer alvorlig smertepåføringen er, dess mer psykologisk normal eller forståelig er det om offeret reagerer med sterke, negative og vedvarende følelser overfor overgriperen. En slik reaksjon skyldes dermed primært den kroppslige smerten som offeret opplever, og som er påført gjennom overgripers ugjerning.

Det bør understrekes at selv om hat som ressentiment åpner opp for at offeret psykologisk sett ikke nødvendigvis må inngå i en forsoningsprosess med den eller dem som står bak krenkelsen, er ikke det at ressentiment «ofte viser seg kontraproduktivt og ubehagelig for alle involverte … et argument mot dets essensielle menneskelighet, dets rettmessige plass i vårt repertoar» (Vetlesen, 2014, s. 162).

Ressentimentets psykologiske aspekt er videre forankret i noe fellesmenneskelig (Vetlesen, 2014, s. 162, 168). Det vil si at alle mennesker, under gitte omstendigheter, har et potensial for å kjenne på og uttrykke hat. Dermed kan ingen velge bort denne siden ved det å være menneske. For i den grad ressentiment er følelsesmessig fundert og uttrykt, og fordi mennesket er et emosjonelt vesen, så følger det at dette følelsesuttrykket er en grunnleggende del av menneskets følelsesliv og emosjonelle uttrykksregister. Å leve ut sitt ressentiment er sånn sett å eksistere mer i tråd med hva det vil si å være et menneske. I så fall kan det være psykologisk helsebringende dersom demokratiske rom er åpne, rause og robuste nok til at selv Utøya-overlevende kan uttrykke sitt ressentiment overfor Breivik, som er en gjerningsperson som de føler et normalt og forståelig hat overfor.

Videre er det fellesmenneskelige ved hat som ressentiment knyttet til kroppslig sårbarhet (Vetlesen, 2014, s. 166). Å krenkes forutsetter at man i første omgang er sårbar i betydningen krenkbar overfor en ugjerning (Lysaker, 2013a). Sårbarhet er blant menneskets eksistensielle grunnvilkår. Det vil si noen betingelser for menneskelig eksistens som ikke er valgt, og som ikke kan velges bort. Dermed beskyttes vår sårbarhet av et annet menneskelig vilkår, nemlig vår avhengighet av andre og deres beskyttelse av oss (Vetlesen, 2014, s. 167; se også Lysaker, 2013a).

Ressentimentets moralske side handler om å uttrykke hat som noe normativt rettmessig fra offerets ståsted. Det vil si at i lys av den subjektivt opplevde kroppslige smerten overgriper har påført offeret, er følelsesmessig uttrykt ressentiment «ikke bare [psykologisk] passende, men også [moralsk] nødvendig» (Vetlesen, 2014, s. 139).

Nok et moralsk aspekt ved ressentiment er kampen for å gjenetablere sin verdighet, som nå er krenket (Vetlesen, 2014, s. 165). Dette innebærer at offeret opplever umenneskeliggjøringen som urettferdig, og at denne urettferdighetsfølelsen motiverer til en kamp for anerkjennelse (Brudholm, 2008, s. 11; se også Honneth, 1995; Lysaker, 2013a). Her er ressentimentet et legitimt middel for å nå målet om å gjenopprette beskyttelsen av offerets iboende moralske verdighet. Dessuten kan ressentiment, forstått som en slik motstandshandling, forsvares ut fra en moralsk grammatikk. Det vil si et normativt grunnlag som innbefatter kamp og hat som en psykologisk forståelig og etisk rettmessig handlingsmotivasjon hos offeret (Honneth, 1995; Lysaker, 2013a). Menneskeverdet skal her beskytte den fellesmenneskelige kroppslige sårbarheten, som i første omgang muliggjør overgripers smertepåføring og offerets krenkelseserfaring (Lysaker, 2013a).

En betingelse for ressentimentets moralske side er at den er relasjonell. Det betyr at ressentiment ikke omfatter kun en intrasubjektiv følelsesreaksjon, men også en intersubjektiv holdning overfor andre i betydningen forsoning med fortiden (Vetlesen, 2014, s. 145). Denne dynamikken mellom fortid og nåtid, mellom smerte og reaksjon, gjør offeret til en «selvbevisst trossig» person som handler ut fra hat og andre former for ressentiment som en potensiell moralsk «dyd» (Vetlesen, 2014, s. 145). Denne handlingen er orientert henimot en mulig, fremtidig forsoning med overgriper. Det innebærer at offerets kroppslige og følelsesmessige reaksjon i kraft av urettferdighetserfaringen kan mobilisere relasjonelt så vel som på et samfunnsplan. Da innehar ressentimentet et moralsk potensial ved å kunne utvikle vår moralske dømmekraft. Man kan således bli «mer sensitive for og oppmerksom på fremtidige situasjoner som involverer urett og lidelse» gjennom å bruke ressentiment som en «erfaringsmessig forutsetning for å identifisere smerterelaterte situasjoner, situasjoner som involverer andre» (Vetlesen, 2014, s. 165). Det å kjempe sin verdighet

moralsk tilbake etter krenkelser er således en solidarisk handling med både andres og egen lidelse. Dessuten bidrar denne anerkjennelseskampen til samfunnets anstendiggjørelse (Vetlesen, 2014, s. 165, 167).

Trass i hatets positive potensial i både psykologisk og moralsk forstand opplever altså noen Utøya-overlevende at demokratiet ikke rommer deres hat overfor Breivik. Kan dette være påvirket av en sammenblanding av hat som ressentiment, som bør beskyttes av Grunnlovens § 100 innenfor rammen av ytringsfriheten, på den ene siden, og faktiske hatefulle ytringer, som er forbudt av straffelovens § 185, på den andre? Det vil si at for så vidt som begge fenomener har med hat å gjøre, og selv om førstnevnte hat ikke er forbudt, så minner dets sterke, negative og vedvarende følelsesmessige kjennetegn for mye om hatytringer. Dette resulterer i så fall i et demokratisk underskudd, siden en slik manglende forståelse av hat som ressentiment *de facto* begrenser Utøya-overlevendes ytringsfrihet og demokratiske deltagelseslikhet.

Her kan tanken om et krenkelsestyranni kaste lys over denne problematikken. Et krenkelsestyranni går ut på at rommet for å ytre seg fritt begrenses fordi noen i overdreven grad hevder seg krenket av andres ytringer. I denne sammenheng er det viktig å identifisere hva som kan hevdes å være reelle krenkelser. Utfordringen er imidlertid at krenkelser oppfattes på mange og ulike måter. Krenkelse kan være et uttrykk for at noen «rettmessig føler seg såret», mens andre kan oppfatte en krenkelse som en «mindre legitim reaksjon» som påberopes «ut fra overfølsomhet eller ut fra strategiske grunner» (Steen-Johnsen, Fladmoe & Midtbøen, 2016, s. 27). Et hjelpemiddel kan da være å skille mellom henholdsvis «krenkelse av menneskeverd» og «sårede følelser» (Gule, 2018). Det førstnevnte viser til objektive (det vil si moralske og rettslige) normer for beskyttelse av menneskeverdet (illustrert gjennom straffelovens § 185 og FNs menneskerettigheter), mens det sistnevnte dreier seg om noe subjektivt som antas å variere fra person til person.

Jeg er enig i at menneskeverdet innehar en avgjørende rolle vis-à-vis krenkelser (Lysaker, 2013a). Ikke desto mindre er det subjektive, i betydningen kroppen, en svært viktig sensor og alarm for hvorvidt en krenkelse overhodet har funnet sted, slik jeg viste over med tanke på ressentimentets både psykologiske og moralske dimensjon. I så fall

bidrar subjektive, kroppslige krenkelseserfaringer til å belyse hva som er ugjerningens alvorlighetsgrad. Dessuten gir dette oss innsikt i hva som kan være en adekvat psykologisk og/eller moralsk reaksjon på krenkelsen. I denne sammenheng skiller Martha C. Nussbaum (2011) mellom ulike former for krenkelse (som hun kaller objektivering) og dermed ulike typer krenkende ytringer. Nussbaum viser blant annet til ytringer som behandler andre som om de mangler en personlighet så vel som personlige erfaringer og følelser. Videre peker hun på ytringer som krenker en persons kroppslige integritet. Derigjennom er kroppslige og følelsesmessige erfaringer ikke kun noe subjektivt, men også noe objektivt i betydningen en identifisering av en nedre, moralsk terskel for krenkende ytringer (Lysaker, 2016). Respekten for ethvert menneskes subjektivt erfarte kroppslige integritet er følgelig ikke ytringsfrihetens illegitime begrensing, men snarere dens moralske vilkår i betydningen en beskyttelse av menneskeverdet. Her har jeg i tankene hvorledes ytringsfriheten, som en menneskerettighet, i FNs menneskerettighetserklæring av 1948 er moralsk forankret i anerkjennelsen av menneskets iboende verdighet, som det vises til allerede i erklæringens innledning så vel som i artikkel 1.

I forlengelsen av denne dynamikken mellom subjektive og objektive sider ved både krenkelse og menneskeverd kan hat som ressentiment oppfattes som noe demokratisk snarere enn som et krenkelsestyranni. Da tenker jeg på hvordan Utøya-overlevendes hat er en viktig måte å sørge for at de, som særlig berørte, også blir hørt (Habermas, 1996, s. 110). I så fall er subjektivt erfart og kroppslig uttrykt hat som ressentiment en måte å delta politisk på, og det styrker således demokratiet som et åpent, raust og robust rom (Lysaker, 2016, s. 37). Dette betyr imidlertid ikke at deres ytringer skal ha noen trumf og være noe som lukker det demokratiske ordskiftet. Ikke desto mindre mener jeg at denne tilnærmingen til demokratisk deltagelseslikhet utvider vår horisont når det gjelder legitime måter å delta politisk på.

På denne bakgrunn bidrar erfaringen med ressentiment, som en følelse, til utvidelse av demokratiets ytringsrom og styrking av ytringskulturen. Dette skyldes nyanseringen av registeret for både verbale og nonverbale uttrykksformer som oppfattes som legitime for demokratiet (Lysaker,

2016, s. 36; Young, 1990; Lysaker, 2017a). Slike subjektivt og følelsesmessig uttrykte meninger bidrar dermed til demokratiets sannhetssøken og frie meningsdannelse. I motsatt tilfelle kan det hevdes at i den grad Utøya-overlevendes hat som ressentiment ikke rommes av demokratiet, resulterer dette i et demokratisk underskudd fremfor demokratisk deltakelseslikhet. Det samme gjelder om visse ytringer – slik som Utøya-overlevendes hat som ressentiment – allerede før de er forsøkt ytret i offentlig debatt, utdefineres som udemokratiske kun fordi de er basert på subjektive følelser.

Tilgivelse som gave

Terroren i Norge i 2011 ble langt på vei håndtert gjennom en forsonende og tilgivende tilnærming. Breivik ble ikke drept av politiet under arrestasjonen på Utøya. Dessuten fikk han ivaretatt sin rettssikkerhet under rettsaken i 2012, og han ble heller ikke idømt noen dødsstraff. Selv i møtet med Breiviks onde handlinger slo det norske samfunnet ring om demokratiet som en grunnleggende samfunnsverdi.

Tilgivelse kan i denne sammenheng forstås som en moralsk aktet handling. Især er det gjerne vel ansett å tilgi noe som oppfattes som utilgivelig, slik som massedrapet på Utøya. Ikke å tilgi kan derfor ansees som moralsk klanderverdig. Like fullt kan det spørres hvorvidt det i noen tilfeller av dehumanisering – slik som for de uskyldige ofrene fra Utøya-massakren – kan være moralsk akseptabelt ikke å tilgi, selv om man skulle være i stand til det, eller selv om samfunnet skulle forvente det? Svaret på dette spørsmålet henger sammen med hvordan man definerer tilgivelse.

Begrepet tilgivelse kan defineres på ulike vis. Én måte er å forstå tilgivelse som en gave. Det vil si at tilgivelsen inntreffer ubedt og spontant. Mottageren – det vil si overgriperen – trenger da hverken på kort eller lang sikt å gjengjelde gaven overfor giveren, nemlig offeret, for derigjennom å skulle utligne asymmetrien mellom den som gir og den som mottar gaven. Nettopp som noe utbedt og spontant er gaven – her tilgivelsen – noe giveren ikke kan forvente eller kreve at mottageren gir tilbake. Slik sett er tilgivelse noe som ikke kan gis på grunn av en moralsk plikt, en

rettslig lov eller en fri viljeshandling, siden muligheten for å tilgi overhodet da opphører (Derrida, 1992, s. 156). Videre dreier tilgivelse som gave seg om at den «can only be possible in doing the impossible» (Derrida, 2001, s. 33). Tilgivelse som gave er dessuten «without exchange and without condition» (Derrida, 2001, s. 44).

Trass i at tilgivelse som gave er utbedt og asymmetrisk, kan slik tilgivelse like fullt etablere eller videreutvikle sosiale bånd (Derrida, 1992, s. 27). Poenget er at relasjoner mellom mennesker ikke er symmetriske, umiddelbare eller økonomiske. Ifølge denne tilnærmingen til tilgivelse springer sosiale bånd snarere ut av tid, gjensidighet og asymmetri. Dette minner om det jeg tidligere beskrev som de eksistensielle grunnvilkårene, slik som sårbarhet og avhengighet. Det vil her si at jo lengre tid det går fra tilgivelse som gave er gitt og til den eventuelt gis tilbake, dess bedre kvalitet innehar denne fundamentale asymmetriske relasjonen mennesker imellom.

Slik sett kan tilgivelse plutselig dukke opp som noe man ikke visste at man behøvde, og følgelig ikke har ønsket seg eller bedt om. Ikke desto mindre oppleves gaven som akkurat det man faktisk trenger når man først får den, uten før å måtte ha erkjent eller anerkjent dette behovet. Plutselig inntreffer en transformasjon der gaven går fra å være ubedt til å bli ønsket.

Denne tilnærmingen til tilgivelse er altså ikke en del av en gaveøkonomi, men snarere en samfunnsmessig gaveutveksling. Det at tilgivelse er betinget av en asymmetri snarere enn en gjensidig relasjon, betyr her at den som får gaven, mottar den fra noen som står over en, i betydningen innehar en makt til å overrekke gaven som nettopp ubedt og spontan. Dessuten gjør denne asymmetrien mellom giver og mottager at sistnevnte ikke står, og heller ikke kan stå, i takknemlighetsgjeld til førstnevnte.

Slik jeg ser det, kan tilgivelse som gave relateres til hat som ressentiment. Det skyldes at det ikke er noen garanti for at denne psykologisk forståelige og moralsk rettmessige følelsen opphører, i det minste ikke på kort sikt. Dette er særlig tilfellet så lenge noen Utøya-overlevende opplever at demokratiet ikke er åpent, raust og robust nok til å romme denne subjektivt erfarte og kroppslig uttrykte følelsen. Følgelig kan

ikke samfunnet forvente eller sogar kreve at ofrene fra massedrapet på Utøya tilgir overgriperen, og heller ikke at de slutter å føle på sitt hat som ressentiment.

I forlengelse av dette synes perspektivet ut fra tilgivelse som gave i større grad å ta ofrenes subjektivt og kroppslig opplevde smertepåførende krenkelser på alvor. Slik sett kan denne formen for tilgivelse bidra til et mer åpent, raust og robust demokrati, som altså er nettopp det enkelte Utøya-overlevende etterlyser. Dette skyldes at hvis ingen forventer at Utøya-overlevende skal tilgi på annen måte enn som gave, kan det oppleves som en lettelse for dem selv, og som en økt forståelse fra samfunnet. I sin tur kan dette styrke de overlevendes tillit til demokratiet som et inkluderende og likebehandlende fellesskap.

I kontrast til tilgivelse som gave finner vi tilgivelse som frihet (Arendt, 1958, s. 237, 241). Ifølge denne tilnærmingen skjer tilgivelse ved at både offer og overgriper sammen bestreber seg på å gjenopprette asymmetrien som overgriperen har innført i deres relasjon gjennom krenkelsen av offeret. Slik sett er tilgivelse noe symmetrisk og basert på frihet til handling. Dessuten skaper tilgivelse som frihet nye, politiske begynnelser og rom for samhandling. Dette synes å resonere med blomsterhav og appell til kjærlighet som en adekvat samfunnsmessig respons på terroren. Det vil si at vi snarest mulig kommer i gang med en forsoningsprosess som fordrer at vi som samfunn – herunder Utøya-overlevende – er både psykologisk i stand til og moralsk villige til å legge tragedien i 2011 bak oss. I så fall må alle – selv overgriperen – anerkjennes som likeverdige og med lik rettsstatus. Det forutsetter dessuten at hele samfunnet deltar i forsoningsprosessen. Da må hat – selv Utøya-overlevendes ressentiment – avvises, siden dette hindrer samfunnsmedlemmene i å igangsette tilgivelsesprosessen.

Til tross for at vi psykologisk kan forstå Utøya-overlevendes hat som ressentiment, og at hat sånn sett innehar et moralsk potensial, kan tilgivelse som gave hindre storsamfunnets forsoningsprosess, siden dette potensialet ikke uten videre realiseres. Da kan det inntreffe en spenning mellom hat som ressentiment på den ene siden, og hensynet til grunnleggende verdier som demokrati og menneskeverd på den andre. Imidlertid synliggjør menneskets eksistensielle grunnvilkår at vi er sårbare. Den avhengigheten som denne sårbarheten innebærer, er således ikke i

samsvar med idealet om et fritt menneske, som tanken om tilgivelse som frihet forutsetter. Snarere resonerer slike grunnvilkår med noe ubedt og spontant, slik som i tilfellet med tilgivelse som gave. I neste omgang er vi utlevert til avhengigheten av andres anerkjennelse og beskyttelse, siden menneskets eksistens er betinget av kroppslig sårbarhet (Honneth, 1995; Lysaker, 2013a).

Et annet problem med ideen om tilgivelse som frihet er at offerets oppfatning om hva som er den mest adekvate håndteringen, ikke er synkronisert med overgriper og/eller samfunnet. Det vil si at dehumaniseringens alvorlighetsgrad, og dermed ønsket om snarest mulig å igangsette forsoningsprosessen, kan overse offerets behov for å forsone seg i et annet tempo enn samfunnet måtte ønske. Ut fra tilgivelse som gave kan tilgivelsen ikke forventes å måtte inntreffe i det hele tatt. Og om den gjør det, er det ut fra hat som ressentiment, som skjer i tråd med offerets subjektive og kroppslige opplevelser. På grunn av disse ulike og motstridende tempoene synes tilgivelse utelukkende å kunne gis som gave, det vil si som den paradoksale sammenknyttingen av noe både ubedt og ønsket. I noen tilfeller – som Utøya-massakren – synes denne tregheten å være mer synkronisert med ofrenes hat som ressentiment. I så fall bidrar tilgivelse som gave i større grad enn tilgivelse som frihet til å styrke demokratiets åpenhet, raushet og robusthet, siden førstnevnte tilgivelsesform rommer nettopp et slikt ressentiment som Utøya-overlevende tilsynelatende etterlyser at samfunnet skal kunne romme.

Smertens språk

Følelser var sentrale i tiden etter terroren. Mange følte et fellesskap gjennom ulike sorguttrykk og minneritualer, som rosetogene, gudstjenesten i Oslo domkirke 24. juli og den nasjonale minneseremonien 22. august i 2011 (Aagedal, Botvar & Høeg, 2013). Dermed kan private tap bearbeides gjennom en offentlig sorg, som gjør at følelser som oppstår i det private, uttrykkes i det offentlige (Lysaker, 2017a; Lysaker, 2017b).

Et slikt politisk følelsesfellesskap forutsetter imidlertid et språk som er tilstrekkelig sensitivt til fange opp sorg, savn og smerte. Å uttrykke seg gjennom det jeg kaller smertens språk og dets moralske grammatikk er

vesentlig for både hat som ressentiment og tilgivelse som gave. Smertens språk sikter til et videst mulig register av måter å uttrykke seg på og kommunisere gjennom, både verbalt og nonverbalt (Lysaker, 2016, s. 36; Lysaker, 2017a). Hvis de Utøya-overlevende i det offentlige ordskiftet skal få uttrykke sitt hat overfor overgriperen, vil dette trolig være lettere dersom de har lært og kan bruke smertens språk. Dette fordrer at ytringsrommet ikke er så trangt at det kun er plass til rasjonell argumentasjon (Young, 1990). I sistnevnte fall vil ikke følelsenes potensielle demokratiske rolle og deres bidrag til et utvidet ytringsrom anerkjennes (Lysaker, 2017a).

Også smertens språk *qua* følelsesbasert språk er en måte å uttrykke våre eksistensielle grunnvilkår på (Lysaker, 2017a). Her fordrer dynamikken mellom sårbarhet og avhengighet at vi beskyttes gjennom gjensidige følelsesmessige relasjoner til andre i kraft av kjærlighet, omsorg og empati (Vetlesen & Nortvedt, 1996; Honneth, 1995; Lysaker, 2013a). Disse følelsene er blant menneskets mest grunnleggende, og de kommer til syne allerede fra fødselen av, særlig gjennom mor–barn-relasjonen. Imidlertid følger disse følelsene oss livet igjennom i form av ulike omsorgsbaserte relasjoner. Denne sammenhengen mellom sårbarhet og avhengighet beskriver jeg som menneskelivets eksistensielle livsgraf, nemlig at vårt livsløp alltid allerede går opp og ned, slik som ved sykdom, alderdom og død (Lysaker, 2015, s. 61). Slik sett er vi livet igjennom, i kortere eller lengere perioder, og i større eller mindre grad, både sårbare og avhengige.

Det vil si at uten anerkjennelse i kraft av trygghet i og tillit til verden fra og med menneskets fødsel, og særlig i den første levetiden, reduseres sjansen for at man som voksen er trygg og tillitsfull nok overfor både seg selv og andre til å inneha en emosjonell trygghet til og tilhørighet i verden (Honneth, 1995; Lysaker, 2016, s. 28–31). I så fall reduseres muligheten for å utvikle smertens språk, siden dette følelsesvokabularet forutsetter utviklingen av menneskets vide, kroppslige følelses- og uttrykksregister. For eksempel er kjærlighet og hat naturlige aspekter ved dette registeret. Slik sett er følelser som kjærlighet, men også omsorg og empati – som man ideelt sett har fått ivaretatt fra barnsben av – avgjørende for å kunne forstå og håndtere både sitt eget og andres følelsesliv senere i livet (Vetlesen & Nortvedt, 1996; Honneth, 1995).

Mange tenker nok på menneskelig kommunikasjon som primært kognitiv, argumentativ og verbal. Men forskning viser at omkring 60–70 prosent av vår kommunikasjon er nonverbal, som innbefatter sanseapparatet og følelseslivet (Fontenot, 2014). Dette omfatter eksempelvis kroppsspråk, mimikk, volum, rytme, intonasjon, blikkontakt, berøring og avstand, men også avbrytelser i tale. Trass i at det er et skille mellom verbal og nonverbal kommunikasjon, er disse kommunikasjonsformene samtidig sammenvevd (Grenness, 1999, s. 22, 169). Dette fundamentale, nonverbale uttrykksregisteret er følgelig grunnlaget for demokratisk samhandling. Det samme er smertens språk, og nonverbal kommunikasjon er derigjennom en mulighetsbetingelse for at Utøya-overlevende skal kunne uttrykke sitt hat som ressentiment (se Grenness, 1999, s. 169).

I boken *Smerte* understreker Arne Johan Vetlesen følgende: «Uten smerte er livet vårt ikke til å leve. Med smerte er livet knapt til å holde ut» (Vetlesen, 2004, s. 2). Også smerten er et eksistensielt grunnvilkår, siden den er avledet av menneskets felles og ufravikelige kroppslige sårbarhet. For så vidt som det å føle smerte er å få sin sårbarhet beskadiget, forbindes smerten med nok et eksistensielt grunnvilkår, nemlig avhengighet, som her innebærer andres beskyttelse mot situasjoner preget av for mye livssmerte og smertepåføring. Dette forutsetter nærværet av en omsorg for og ivaretagelse av andres kroppslige integritet når de er i ferd med å gå til grunne på grunn for mye livssmerte. Sånn sett dreier dette seg om hvor mye lidelse et menneske kan påføres, og allikevel fortsatt være i stand til og/eller villig til å tilgi eller på andre måter inngå i en forsoningsprosess.

Relatert til terroren i 2011 viser smertens språk til hvor mye smerte overgriperen har påført, og hvor mye av denne smerten overlevende, etterlatte og andre ofre kan leve med, uten at de opplever helsemessig redusert livskvalitet eller endatil et eksistensielt meningstap. For personer som så vidt slapp unna Breiviks massedrap på Utøya, kan det provosere å si at vi mennesker ikke kan leve et meningsfullt liv uten å føle smerte. Samtidig understreker Vetlesen nettopp at det kan bli for mye smerte til at vi faktisk finner livet meningsfullt. Da kan ulike former for sorgfellesskap, hvorigjennom man kan uttrykke seg i kraft av smertens språk, være til hjelp.

Nok et aspekt ved smertens språk kaster Judith Butler lys over i boken *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Her hevder hun at

ethvert menneske er betinget av ikke bare følelser og sårbarhet, men også av det hun kaller «skadbarhet». Dette er forankret i vår kroppslige sanselighet. Butler relaterer dessuten smerte til slike sterke følelsesmessige og eksistensielle opplevelser som tap og sorg så vel som sinne og hat når noen har gått bort. Ifølge Butler avdekker smerten over andres død en «primary vulnerability to others, one that one cannot will away without ceasing to be human». Å leve uten å erkjenne og anerkjenne sin sårbarhet er således ikke forenlig med å leve et fullt og helt menneskeliv. Videre påpeker Butler at denne sårbarheten og den eksistensielle smerten som den kan resultere i, påviser «ineradicable dimensions of human dependency and sociality» (Butler, 2004, s. xiv–xv).

På denne bakgrunn kan vi erfare «how certain forms of grief become … recognized and amplified, whereas other losses become unthinkable and ungrievable» (Butler, 2004, s. xiv–xv). Her viser Butler til noe hun kaller «sorgbarhet», og til rollen til det jeg kaller smertens språk spiller her: «[W]hat [and thus who] counts as a livable life and a grievable death?». Hennes svar er: «Some lives are grievable, and others are not». Videre poengterer Butler at «the differential allocation of grievability that decides what kind of subject is and must be grieved, and which kind of subject must not, operates to produce and maintain certain exclusionary conceptions of who is normatively human» (Butler, 2004, s. xiv–xv). Slik jeg forstår Butler, viser dette til hvem som får deg til kroppslig å kjenne på smertens språk når personen går bort og en hel livsverden plutselig opphører, slik som på Utøya. Å være sorgbar er dermed å eksistere, det er en måte å være til på som et fullt og helt menneske. Når jeg sørger over deg, når du er – og jeg synliggjør deg som – sorgbar for meg, så er du til, så eksisterer du kun i kraft av smerten som du, eller snarere ditt fravær, kan fremkalle i min kropp, som gjør at jeg kroppslig erkjenner og anerkjenner, føler på, din eksistens ved å sørge over deg, la deg få være sorgbar for meg – endog når du ikke lenger er her, når jeg ikke lenger kan ha deg omsorgsfullt hos meg, eksistensielt til stede i mitt liv, og det kun er ditt nærvær som for meg føles som et meningsfullt liv, siden alt annet er umulig og uutholdelig.

Dermed er smertens språk samtidig et livets språk: Ved å savne deg, gjennom å sørge over ditt fravær, så kan jeg samtidig føle at du er til – i det minste akkurat nå – selv om du med ett kan forsvinne. Du kan bli

kaldblodig drept av en terrorist på Utøya, for så ikke lenger å eksistere, for nå kun å være sorgbar, å være til gjennom mitt savn og min sorg – kun å være til gjennom smertens språk. Slik sett innebærer smertens språk at den fellesmenneskelige og ufravikelige sorgbarheten er knyttet sammen med andre menneskers kroppslige sårbarhet.

Ut fra flere Utøya-overlevendes etterlysning av et offentlig rom for deres hat synes demokratiet langt på vei å mangle et slikt smertens språk. Dette kan delvis henge sammen med den liberale demokratimodellens antatte absolutte todeling mellom det private og det offentlige, i betydningen et skarpt skille mellom henholdsvis følelser og fornuft (Lysaker, 2017a). Smertens språk er riktignok et språk som uttrykker en persons følelser, som i sin tur er fundert i en fellesmenneskelig kroppslighet og dermed i muligheten for å få sin egen sårbarhet krenket. Imidlertid er ikke smertens språk forbeholdt kun det private, men er snarere et uttrykksregister som kan praktiseres på tvers av det antatte skillet mellom det private og det offentlige (Young, 1990, s. 97; Lysaker, 2017a). Årsaken er nettopp at smertens språk springer ut av menneskers felles og ufravikelige kroppslighet og sårbarhet. Derfor gir det ikke mening å snakke om et strengt skille mellom følelser i det private og fornuft i det offentlige, siden vi kroppslig bærer med oss følelsesregisteret og dermed smertespråket på tvers av denne grensedragningen. Slik sett kan, og bør, Utøya-overlevendes hat som ressentiment kunne ytres fritt i offentligheten. Først gjennom et slikt smertens språk, som supplerer demokratimodeller som er basert på rasjonell argumentasjon, virker demokratiet tilstrekkelig åpent, raust og robust til å romme selv de overlevendes hat forankret i et videre kroppslig register av politisk relevante uttrykks- og fremtredelsesformer (Lysaker, 2018a; Lysaker, 2018b; Lysaker, 2018c; Lysaker, 2017a; Lysaker, 2017b; Lysaker, 2017c; Lysaker, 2016; se også Hoggett & Thompson, 2012; Young, 1990, s. 109, 118; Nussbaum, 2015, s. 15).

Her forstås det kroppslige og følelsesmessige som både noe intrasubjektivt og noe intersubjektivt (Merleau-Ponty, 1945; Lysaker, 2013a). Kroppen er intrasubjektiv ved å forankre ethvert menneskes unike eksistens opplevd på en partikulær måte, mens kroppen er intersubjektiv ved å utgjøre den ontologiske grunnmuren for all menneskelig aktivitet og

samhandling. Dermed er følelser både moralsk og politisk relevante, siden de utgjør noe fellesmenneskelig. Dessuten kan følelser hevdes å inneha et kognitivt aspekt (Nussbaum, 2001). Det betyr at følelser, og ikke kun fornuft, er viktig for vår moralske dømmekraft. Da er det avgjørende å utvikle og lære seg å bruke sitt følelsesregister, også i offentligheten. Jo mer og jo tidligere man utvikler slike emosjonelle ferdigheter, dess mer er man i stand til å uttrykke følelser på en demokratisk adekvat måte.

Avslutning

«Du har egentlig et valg. Du kan velge mellom hat og kjærlighet. Jeg valgte kjærlighet.» Slik avslutter Utøya-overlevende Lara Rashid samtalen med Leo Ajkic i NRK-programmet Uro. I samtalen tar de opp temaet hvordan man kan håndtere hat som vokser i kjølvannet av terroren i Norge i 2011 (NRK, 2018; se også Gamlund, 2012). Problemstillingen gjelder oss alle: Skal terroristen møtes med hat eller kjærlighet?

Enkelte Utøya-overlevende har etterlyst et mer åpent, raust og robust demokratisk rom for å kunne uttrykke sitt hat overfor Breivik, som supplerer appellen til kjærlighet etter terroren. På denne bakgrunn reiste jeg spørsmålet om det bør være moralsk akseptabelt for Utøya-overlevende å uttrykke slikt hat i demokratiske rom. Jeg analyserte denne problematikken ut fra tre ulike, men sammenhengende innganger, nemlig hatets moralske potensial, tilgivelse som gave og smertens språk. Basert på denne gjennomgangen er mitt svar bekreftende på problemstillingen jeg reiste.

Hensikten var imidlertid ikke å undervurdere viktigheten av kjærlighet eller tilgivelse som frihet. Jeg ønsket heller ikke å åpne opp for hatefulle ytringer, som jo Breivik rettet mot både sine ofre og storsamfunnet. Allikevel er jeg nysgjerrig på hva som ligger i den subjektivt opplevde og kroppslig uttrykte følelsen som noen Utøya-overlevende kaller hat, så vel som deres etterlysning av en offentlighet som kan romme dette hatet. Gjennom å forstå hat, i det minste i tilfellet med Utøya-massakren, som noe annet enn hatytringer, så kan man unngå å sammenblande ofrenes hat og andre, lignende uttrykk for hat. I sin tur kan dette bidra til å skape en sunn selvhevdelse (Kohut, 1972), emosjonell selvregulering

(Thompson, 1994) og affektbevissthet (Monsen & Monsen, 1999) på både individ- og samfunnsplan.

Trass i at Utøya-overlevendes hat som ressentiment langt på vei er både psykologisk forståelig og moralsk forsvarlig, mener jeg at det bør trekkes en grense også for dette hatet. I tillegg til straffelovens rettslige forbud mot hatefulle ytringer, bør det gå en etisk grense der hvor Utøya-overlevendes hat måtte dehumanisere overgriperen selv (Lysaker, 2013b; se også Lysaker, 2013a). Det vil si at ofrenes hat hverken kan tillates å krenke gjerningspersonens menneskeverd eller å undergrave samfunnet som en demokratisk rettsorden (se Lysaker, 2018a). Grunnen er at menneskeverdet, som en fundamental moralsk verdi, innebærer at alle, også de som begår urett, er mennesker som skal få anerkjent sin iboende status som ukrenkelige. Samfunnsverdien demokrati er basert på et lignende ideal om likebehandling, nemlig at alle medborgere deltar på like fot. Dette innebærer at alle berørte også blir hørt, noe som bør gjelde for både offer og overgriper.

Slik sett blir håndteringen av terrorangrepet i Norge i 2011 – det vil si om vi i det lange løp velger hat eller kjærlighet som vår ledesnor – en test på om samfunnets kjerneverdier, især menneskeverd og demokrati, gjelder for alle, inkludert gjerningspersonen. Hvis ikke, kan vi komme i skade for å oppnevne oss selv til herre over liv og død gjennom å åpne opp for et lignende hat som motiverte overgriperen bak massakren på Utøya.

Referanser

Aagedal, O., Botvar, P. K. & Høeg, I. M. (Red.). (2013). *Den offentlige sorgen: Markeringer, ritualer og religion etter 22. juli*. Oslo: Universitetsforlaget.

Améry, J. (1980). *At the mind's limits: Contemplations by a survivor of Auschwitz and its realities*. Bloomington: Indiana University Press.

Arendt, H. (1958). *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press.

Barneombudet. (2012). *Katastrofeekspertene: Å leve videre etter Utøya 22.07.2011*. Oslo: Barneombudet 23.2.2019 fra http://barneombudet.no/wp-content/uploads/2013/09/Katastofeekspertene-%C3%85-leve-etter-Ut%C3%B8ya.pdf

Brudholm, T. (2010). Hatred as an attitude. *Philosophical Papers*, *39*(3), 289–313.

Brudholm, T. (2008). *Resentment's virtue: Jean Améry and the refusal to forgive*. Philadelphia: Temple University Press.

Butler, J. (2004). *Precarious life: The powers of mourning and violence*. London: Verso.

Derrida, J. (2001). *On cosmopolitanism and forgiveness*. London: Routledge.
Derrida, J. (1992). *Given time, vol. 1: Counterfeit money*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
Fontenot, K. A. (2014). *Nonverbal communication and social cognition*. Hackensack, NJ: Salem Press Encyclopedia of Health.
Gamlund, E. (2012, 16. mai). Roseboblen som sprakk. *Dagsavisen*. Hentet fra https://www.dagsavisen.no/debatt/roseboblen-som-sprakk-1.444237
Gamlund, E. & Sandsmark, J. H. (2014, 24. oktober). «Rosetogene – et overgrep?» *Dagbladet*. Hentet fra https://www.dagbladet.no/kultur/rosetogene---et-overgrep/60198303
Grenness, C. E. (1999). *Kommunikasjon i organisasjoner: Innføring i kommunikasjonsteori og kommunikasjonsteknikker*. Oslo: Abstrakt forlag.
Grunnloven (1814, § 100). *Kongeriket Norges grunnlov.* Hentet 23.2.2019 fra https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1814-05-17
Habermas, J. (1996). *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy*. Cambridge, MA: MIT Press.
Hoggett, P. & Thompson, S. (2012). *Politics and the emotions: The affective turn in contemporary political studies*. London: Continuum Publishing Corporation.
Honneth, A. (1995). *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts*. Cambridge, MA: MIT Press.
Kohut, H. (1972). Thoughts on narcissism and narcissistic rage. *Psychoanalytic Study of the Child*, *27*(1), 360–400.
Lysaker, O. (2018a). Moralsk ytringsansvar i urolige tider. I H. Syse (Red.), *Norge etter 22. juli: Forhandlinger om verdier, identiteter og et motstandsdyktig samfunn* (s. 85–107). Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
Lysaker, O. (2018b, 29. juli). Det midlertidige minnesmerket bør gjøres permanent. *Aftenposten*. Hentet fra https://www.aftenposten.no/meninger/debatt/i/rLjlJo/det-midlertidige-minnesmerket-boer-gjoeres-permanent-odin-lysaker
Lysaker, O. (2018c, 18. mars). 22. juli-raseriet er nærmest tiet ihjel. Men vi bør være rasende. Og det bør få utløp. *Aftenposten*. Hentet fra https://www.aftenposten.no/meninger/kronikk/i/oEXAeo/bli-rasende-odin-lysaker
Lysaker, O. (2017a, 28. juli). Politiske følelser etter terroren. *Vårt Land*. Hentet fra http://www.verdidebatt.no/innlegg/11692995-politiske-folelser-etter-terroren
Lysaker, O. (2017b). Private loss and public mourning. *NECORE/PRIO Newsletter*. Hentet fra https://blogs.prio.org/2017/07/private-loss-and-public-mourning/
Lysaker, O. (2016a). Å bli seg selv gjennom andre: Axel Honneths politisk-etiske ytringsfrihet. I T. Mesel & P. Leer-Salvesen (Red.). *Moralske borgere: Refleksjoner over etikk og samfunn* (s. 27–48). Kristiansand: Portal forlag.
Lysaker, O. (2016b, 30. mars). Moralsk rett til ikke å krenkes. *Aftenposten*. Hentet fra https://www.aftenposten.no/meninger/debatt/i/On3a1/moralsk-rett-til-ikke-aa-krenkes-odin-lysaker

Lysaker, O. (2015). Å leve et menneskeverdig liv: Martha Nussbaums globale helseetikk. *Etikk i praksis. Nordic Journal of Applied Ethics*, 9(2), 53–70.
Lysaker, O. (2013a). *Menneskeverdets politikk: Anerkjennelse av kroppslig krenkbarhet*. Oslo: Abstrakt forlag.
Lysaker, O. (2013b, 4. oktober). Terroristen vokter oss fra speilet. *Morgenbladet*. Hentet fra https://morgenbladet.no/ideer/2013/terroristen_vokter_oss_fra_speilet
Lysaker, O. & Syse, H. (2016). The dignity in free speech: Civility norms in post-terror societies. *Nordic Journal of Human Rights*, *34*(2), 104–123.
Merleau-Ponty, M. (1945/1965). *The phenomenology of perception*. New York: Routledge.
Monsen, J. T. & Monsen, K. (1999). Affects and affect consciousness: A psychotherapy model integrating Silvan Tomkins' affect- and script theory within the framework of self psychology. I A. Goldberg (Red.), *Pluralism in self psychology: Progress in self psychology* (s. 287–306). Hillsdale, NJ: Analytic Press.
NKVTS (Nasjonalt kunnskapssenter om vold og traumatisk stress). (2019). Terrorangrepet: Opplevelser og reaksjoner hos de som overlevde på Utøya. Hentet 21.2.2019 fra https://www.nkvts.no/prosjekt/terrorangrepet-opplevelser-og-reaksjoner-hos-de-som-overlevde-pa-utoya/
NOU 2012: 14. (2012). *Rapport fra 22. juli-kommisjonen*. Hentet 21.2.2019 fra https://www.regjeringen.no
NRK. (2018). Når hatet vokser. [*Uro*]. Hentet 21.3.2019 fra https://tv.nrk.no/serie/uro/sesong/1/episode/5/avspiller
Nussbaum, M. C. (2015). *Political emotions: Why love matters for justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Nussbaum, M. C. (2011). Objectification and internet misogyny. I S. Levmore & M. C. Nussbaum (Red.), *The offensive internet: Speech, privacy, and reputation* (s. 68–90). Cambridge, MA: Harvard University Press.
Nussbaum, M. C. (2001). *Upheavals of thought: The intelligence of emotions*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Pedersen, E. (2012, 22. juni). Jeg hater Breivik. *NRK*. Hentet fra https://www.nrk.no/227/artikler/eskil-pedersen_-_-jeg-hater-breivik-1.8215902
Regjeringen. (2018). Tale ved minnemarkering i Regjeringskvartalet. Statsminister Erna Solbergs tale 22. juli 2018. Hentet 26.3.2019 fra https://www.regjeringen.no/no/aktuelt/tale-ved-minnemarkering-i-regjeringskvartalet/id2607495/
Regjeringen. (2011). Tale i Oslo Domkirke. Statsminister Jens Stoltenbergs tale 24. juli 2011. Hentet 21.3.2019 fra https://www.regjeringen.no/no/dokumentarkiv/stoltenberg-ii/smk/taler-og-artikler/2011/tale-ved-statsminister-jens-stoltenberg-/id651789/
Staub, E. (2005). The origins and evolution of hate, with notes on prevention. I R. J. Sternberg (Red.), *The psychology of hate* (s. 51–66). Washington, DC: American Psychological Association.

Steen-Johnsen, K., Fladmoe, A. & Midtbøen, A. H. (2016). *Ytringsfrihetens grenser: Sosiale normer og politisk toleranse*. Oslo: Institutt for samfunnsforskning.
Straffeloven (2005). *Lov om straff (straffeloven)* (§ 185). Hentet 21.3.2019 fra https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2005-05-20-28
TV2 (2012). Hele landet skulle vise kjærlighet – da ble det tabu for dem å hate. Hentet 18.3.2019 fra https://www.tv2.no/a/3836798/
Vetlesen, A. J. (2014). *Studier i ondskap*. Oslo: Universitetsforlaget.
Vetlesen, A. J. (2004). *Smerte*. Oslo: Dinamo forlag.
Vetlesen, A. J. & Nortvedt, P. (1996). *Følelser og moral*. Oslo: Gyldendal.
Wennesland, V. G. (2016). *Public calling: Marks of terror and the aura of loss*. Konferanse 1.–2. november i regi av Fritt Ord og KORO (Kunst i offentlig rom). Hentet 18.3.2019 fra https://www.youtube.com/watch?v=b2mgXJ4LX64
Young, I. M. (1990). *Justice and the politics of difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

KAPITTEL 2

Demokratisk deltakelse og profesjonelle dilemmaer: Om kirke og offentlig verdidebatt

Kjetil Fretheim
MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn

Introduksjon

En av stemmene som av og til kommer til uttrykk, som tidvis glimrer med sitt fravær, og som nå og da blir etterlyst i aktuell verdidebatt, er «den kirkelige stemmen». Men den kirkelige stemmen er mange. Det kan dreie seg om kirkens medlemmer eller ansatte, lokale menighetsråd, det nasjonale kirkerådet eller biskoper, selv om det er særlig de to sistnevnte som fra tid til annen uttaler seg inn mot offentlig samfunnsdebatt om tema som klima og miljø, forbruk og rettferd, innvandring og integrering, abort og eutanasi med mer.

I dette kapitlet skal jeg drøfte denne typen kirkelige bidrag og underliggende konfliktlinjer som eksempel på verdikonflikter i det offentlige rom. Mer spesifikt spør jeg hvordan kirkelig ansatte kan og bør forholde seg til slike verdikonflikter, hvilke dilemmaer de må håndtere, og hvordan de kan bidra med demokratisk deltakelse i offentlig verdidebatt.

Mens den gruppen av samfunnsborgere jeg vil fokusere på, altså er kirkelig ansatte, er det eksemplet på verdikonflikter jeg vil ta utgangspunkt i, den såkalte flyktningkrisen i perioden 2013–2015. Etter at jeg først har

Sitering av denne artikkelen: Fretheim, K. (2020). Demokratisk deltakelse og profesjonelle dilemmaer: Om kirke og offentlig verdidebatt. I O. Lysaker og T. E. Fredwall (Red.), *Verdier i konflikt: Etikk i et mangfoldig samfunn* (s. 39–56). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.95.ch2.

redegjort mer utførlig for hva jeg mener med kirkelig ansatte, tar jeg derfor for meg flyktningkrisen, kirkelige uttalelser om denne og reaksjoner på disse uttalelsene. Deretter gjør jeg rede for kjennetegn på noen hovedtilnærminger til forståelsen av forholdet mellom kirke og stat/politikk, kirkens rolle i det offentlige rom og ulike modeller for demokratisk deltakelse. Jeg oppsummerer implikasjonene av dette i form av noen sentrale dilemmaer kirkelig ansatte står overfor.

Mitt utgangspunkt er både at det er en medborgerlig oppgave å delta i det offentlige ordskiftet, og at det er en kirkelig oppgave å bidra til en demokratisk samtale om aktuelle, etiske samfunnsutfordringer. Den offentlige samtale og verdidebatt er tjent med en slik deltakelse, og jeg argumenterer derfor for en samfunnsteologi som begrunner og legitimerer en slik form for kirkelig deltakelse. Det vil bringe kirken og kirkelig ansatte inn i verdikonflikter som også gjenfinnes andre steder i samfunnet, men som utspilles på en særlig måte i en kirkelig kontekst.

Kirkelig ansatte

De kirkelige profesjonene inkluderer prest, diakon, kateket og kantor. Prester har et særlig ansvar for forvaltningen av ord og sakrament, det vil si forkynnelse (prekener) og dåp og nattverd (i gudstjenesten). Diakoner har på sin side ansvar for kirkens omsorgs- og rettighetsarbeid, kateketer sørger for kirkelig undervisning og opplæring, og kantorer tar seg av det kirkemusikalske arbeidet. De nevnte skiller seg fra de øvrige yrkesgruppene i kirken ved at de er vigslede stillinger med ansvar for forkynnelse, formidling og sosialt arbeid. De har alle fastsatte kvalifikasjonskrav i sin tjenesteordning, og alle representerer kirken på en synlig måte, ikke bare overfor kirkemedlemmene, men også i møte med andre institusjoner og organisasjoner i samfunnet samt i offentlig debatt og meningsutveksling. Nedenfor vil jeg trekke frem eksempler på bidrag fra prester og biskoper, men drøftingen for øvrig gjelder bredden av de kirkelig ansatte.

Dette søkelyset på kirkelige profesjonsutøvere innebærer en forankring i en bestemt kirkelig sammenheng. Selv om det religiøse landskapet i Norge inkluderer en rekke trossamfunn, frikirker og frittstående

menigheter, er min referanse her Den norske kirke. I tillegg kan det være grunn til å minne om at Den norske kirke er et trossamfunn. Det som samler kirkens folk – mange eller få, ofte eller sjelden – er kristen tro. I slagsordsform: Kirken er et trosfellesskap, ikke et meningsfellesskap eller en samling politisk eller moralsk forargede aktivister. Det innebærer likevel ikke at likegyldighet til menneskers lidelse, sosial urettferdighet eller andre samfunnsutfordringer er kirkens kjennetegn. Tvert imot. Engasjementet for andre forstås imidlertid ikke som en innsats for en selv eller for å blidgjøre sin Gud, men som en tjeneste *for andre*. Det er også denne tenkningen som bringer (lutherske) kristne sammen til å handle i fellesskap til beste for andre i offentlig debatt og gjennom praktisk, diakonalt arbeid.

Dette innebærer at Den norske kirke primært er en frivillig sammenslutning av mennesker, og at dette fellesskapet er en arena for å forvalte og fortolke fellesskapets tro og tradisjon. Det er som en slik medlemsorganisasjon Den norske kirke har som mål å virkeliggjøre kirkens oppdrag i verden. Dermed blir det også klart at Den norske kirke – til tross for en lang historie som statskirke med en særstilling i Grunnloven og som en fortsatt offentlig finansiert folkekirke, men i tråd med skillet mellom stat og kirke som ble etablert i 2017 – med fordel bør forstås som del av frivillig sektor. Dette kapitlets fokus på kirkelige profesjonsutøvere innebærer altså en interesse i retning av ansattes rolle i kirkens virke, men legger til grunn en kirkeforståelse som går ut over dette.

Kirkens særegne profil, identitet og tradisjon kommer også til uttrykk gjennom en struktur og et vokabular som ikke gjenfinnes på samme måte i andre sammenhenger. De kirkelige profesjonsutøverne *kalles*, *vigsles*, *ordineres* og *innsettes* til tjeneste, og alle står under biskopens tilsyn. Det forventes at kirkens ansatte ikke bare er medlemmer av Den norske kirke, men også at de forholder seg lojalt til kirkens tro og bekjennelse, og at de lever sine liv i samsvar med dette. Samtidig er det profesjonelle handlingsrommet stort. Alle profesjonsutøverne har lang utdanning, særlig selvstendige stillinger og stor frihet til å forme sine egne oppgaver og utførelsen av dem. De skal fortolke kirkens tro og tradisjon, men fortolkningsrommet er også stort. Når i tillegg stillingsvernet er sterkt, er det grunn til å se profesjonsutøvernes

kirkelige forpliktelse i lys av en tilsvarende frihet og selvstendighet i disse stillingene.

I dette ligger flere muligheter for verdikonflikter. Verdikonfliktene kan komme mellom profesjonsutøver og kirken representert ved biskopen, og mellom profesjonsutøveren og menigheten eller medlemmene representert ved kirke- eller menighetsråd eller andre grupperinger som melder krav om lydighet, innordning, taushet, tydelighet eller enighet.[1] Når kirkerådet uttaler seg om aktuelle samfunnsspørsmål, og tidvis med nokså konkrete innspill på politiske tiltak, kan det utfordre spørsmålet om lojalitet og identifikasjon for kirkens ansatte. For noen kan det bli begynnelsen på en prosess som tar dem ut av kirken, både personlig og profesjonelt, mens for andre kan det bli en vedvarende konflikt om profesjonelle dilemmaer og en krevende tilværelse som «kritisk lojal» medarbeider (se Leer-Salvesen, 2016). Av og til, men ikke ofte, skjer det at prester blir kalt inn til ekstraordinær samtale med biskopen eller blir avskjediget («fratatt kappe og krage»).

Flyktningkrisen

Når det gjelder den såkalte flyktningkrisen, kom den til Europa som følge av en markant økning i antallet flyktninger og migranter som krysset Middelhavet i årene 2013 til 2015. Kirkemøtet oppfordret i den forbindelse til en styrking av den humanitære innsatsen for flyktningene (Den norske kirke, 2015). Det samme skjedde i lokale kristne publikasjoner som tydelig vektla en kristen tanke om nestekjærlighet fremfor restriktiv politikk og eventuell muslimskepsis (Repstad, 2016).

Selv om antallet nye migranter var noe synkende, fortsatte den såkalte flyktningkrisen i Europa våren 2018. Noen forliste og druknet i Middelhavet, mens andre ble overført til mottakssentre i Italia. Atter andre fant veien helt til Norges grenser. I denne situasjonen var presset på nasjonale og europeiske myndigheter stort. Mens søreuropeiske land mente de ikke hadde kapasitet til å ta imot flere, nektet mellomeuropeiske land å bistå. I Tyskland truet regjeringskrise, og EUs statsledere arbeidet på

1 For en drøfting av dette i rammen av sjømannskirkene, se Iversen, 2019.

overtid for å finne frem til samlende kompromiss og tiltak. Dermed fortsatte flyktningkrisen å prege også norsk politisk debatt. Hvordan skulle norske myndigheter forholde seg til EUs avgjørelser? Hvilke tiltak ville være nødvendige, og – helt konkret – skulle Norge støtte opprettelsen av mottakssenter i Nord-Afrika?

I denne situasjonen, rett før sommerferien 2018, uttalte preses i Den norske kirke, Helga Haugland Byfuglien, at «[d]ersom mottakssenter i Nord-Afrika handlar om å kjøpe desse menneska vekk frå våre land og våre liv, ja, så er det djupt umoralsk» (Bjåen, 2018). Vårt Land kommenterte på lederplass at preses var «klinkende klar», og at «forslaget … setter fingeren på noe vesentlig i det som er EUs største hodepine akkurat nå» (Vårt Land, 2018). Det forhindret likevel ikke at uttalelsen utløste heftig debatt.

En av dem som reagerte, var stortingsrepresentant Stefan Heggelund (Høyre). Han lurte på om Byfuglien ønsket å «legge føringer for hva det er riktig å mene som kristen», og han mente at utspillet fra preses (sammen med andre utspill) fikk kirken til å fremstå som venstrevridd. Heggelund var også substansielt uenig med Byfuglien: «Hvis vi får flyktningmottak i Nord-Afrika innenfor en felleseuropeisk ramme og en løsning i henhold til våre folkerettslige forpliktelser og humanitære prinsipper, kan dette være en god løsning», sa han. Ikke bare var han kritisk til innholdet i Byfugliens budskap, men også til formen: «Jeg skulle ønske at hun var litt grundigere i argumentasjonen sin. Hva presesen mener når hun karakteriserer det som 'dypt umoralsk', er en gåte», mente Heggelund. Dermed etterlyste Heggelund en begrunnelse: «Når presesen i Den norske kirke sier at mitt standpunkt er dypt umoralsk, uten å begrunne det nærmere, mener jeg at det er noe jeg må kunne svare på» (Paulsen, 2018a).

Etterspillet etter Byfugliens uttalelse stanset imidlertid ikke der. Kirsti Bergstø, nestleder i SV, tolket Heggelunds uttalelser som et forsøk på å «stilne meningsbærende budskap fra kirken». Bergstø sa at hun var «opptatt av at kirken skal kunne være en meningsbærende samfunnsaktør, uten å bli mistenkeliggjort» (Paulsen, 2018b). Stortingsrepresentant Geir Jørgen Bekkevold (KrF) mente på sin side at «[p]olitikere skal være forsiktige med å plassere kirken langs en politisk akse. Jeg opplever at de [biskopene] uttaler seg som kirke, og ikke som en politisk aktør», men

fremholdt samtidig: «Kirken må passe seg for å omtale meningsmotstandere som umoralske» (Paulsen, 2018b).

En annen som kritiserte preses' utspill (og et innlegg fra biskop Atle Sommerfeldt), var redaktør i Minerva, Nils August Andresen. I et innlegg litt senere i debatten forklarte han som følger:

> Men poenget mitt er altså ikke at kirkelige organer uttaler seg i hytt og vær – skjønt det forekommer; og slett ikke at de underliggende spørsmålene ikke er viktige nok. Om radikal nestekjærlighet og antimaterialisme provoserer noen på den politiske høyresiden eller andre steder, får det bare være. Selvsagt skal kirken utfordre oss i disse spørsmålene! Min kritikk gikk i stedet på kompetanse og forutsetninger – og nærmere bestemt at kirken ofte har en så urimelig høy tiltro til det den måtte ha av slikt, at faglig, verdslige uenigheter tolkes som syndig umoral. (Andresen, 2018)

Andresen mente også det var viktige spørsmål Byfuglien og Atle Sommerfeldt ikke forholdt seg til: «… om politikken de går inn for ikke er bærekraftig og bidrar til nasjonalistiske politiske reaksjoner, kan de ufortrødent rase videre mot økt egoisme og fremmedfiendtlighet. Ansvarlige politikere er ikke like heldige» (Andresen, 2018).

Flyktninger i forkynnelsen

Som nevnt er kirkens stemme mer enn det preses eller biskopene uttaler, og den samme flyktningsituasjonen dannet også bakgrunnen for det daglige virket til prester, kateketer, diakoner og kantorer over hele landet. Hvordan ble flyktningkrisen reflektert i forkynnelsen i lokale gudstjenester?

En studie av et utvalg prekener holdt i tidsrommet 2015 til 2016 i to ulike menigheter – én i et område der flyktninger kom inn i landet («Grense») og én mer sentralt lokalisert og dermed antatt tydeligere orientert mot «den nasjonale flyktningepolitiske debatten» («Katedral») – undersøkte dette spørsmålet (Kaufman, Rystad & Fagermoen, 2018). Forskerne var særlig opptatt av hvordan predikantene posisjonerte seg når det gjaldt flyktningsituasjonen, hvilket bilde som ble tegnet av flyktningene, og altså av de dilemmaene som oppstår når flyktningsituasjonen adresseres i prekener.

Undersøkelsen viste at «samtlige predikanter tar til orde for en åpen og gjestfri holdning i møte med mennesker på flukt. Det tas mer eller mindre for gitt at gjestfrihetsidealet representerer den eneste legitime kristne holdningen til flyktningsituasjonen» (Kaufman, Rystad & Fagermoen, 2018, s. 18). I begge menighetene fremsto predikantene som positive til å ønske mennesker på flukt velkommen og til å posisjonere seg som flyktningenes forsvarer, i tråd med tidligere kirkelige uttalelser (Kaufman, Rystad & Fagermoen, 2018, s. 19). På den måten kan predikantene sies å ta rollen som politiske veiledere eller kritikere av norsk flyktningpolitikk. Likevel var det stor forskjell på hvor tydelig de tematiserte flyktningkrisen. Mens dette var svært tydelig i «Katedral», skjedde det knapt i «Grense» (Kaufman, Rystad & Fagermoen, 2018, s. 18).

Forskerne konkluderer med at det er to dilemmaer kirkens representanter må forholde seg til i forkynnelsen om flyktningsituasjonen. Det første «handler om hvorvidt predikanten skal betone det tilhørerne og utsatte grupper, som for eksempel flyktninger, har til felles som del av samme menneskehet, eller om prekenen snarere skal fokusere på de forskjellene som faktisk finnes» (Kaufman, Rystad & Fagermoen, 2018, s. 23). En slik vektlegging av fellestrekk «kan bidra til en forflating av den reelle forskjell som faktisk finnes mellom mennesker på flukt og nordmenns bekymringer, og flyktningene blir usynliggjort som 'den andre'» (Kaufman, Rystad & Fagermoen, 2018, s. 23).

Det andre dilemmaet gjelder forholdet mellom det konkrete og abstrakte. Flyktningene blir beskrevet i abstrakte termer som en gruppe, og tilhørerne får «oppfordringer om å hjelpe, om å se inn i seg selv, om ikke å være redde osv. Dermed brukes flyktningsituasjonen til å adressere de temaene og utfordringene som gudstjenestedeltakerne selv sliter med, noe som også er et resultat av fokusere på fellestrekk» (Kaufman, Rystad & Fagermoen, 2018, s. 34) Dette kan være uttrykk for en viss tilbakeholdenhet når det gjelder hvor konkret den sosialetiske veiledningen skal være i forkynnelsen. Predikantene synes primært å henvende seg til tilhørerne som enkeltpersoner, mens «de strukturelle sider ved flyktningsituasjonen og dens kompleksitet trer i bakgrunnen» (Kaufman, Rystad & Fagermoen, 2018, s. 24).

Kirke og politikk, stat og folk

At kirkelige profesjonsutøvere slik løfter frem og engasjerer seg i aktuell samfunnsdebatt, kan begrunnes på flere måter, men det er ikke ukontroversielt. Internt i kirken kan det, som allerede antydet, anføres at kirkens vesen ikke er å samle seg om politiske meninger, men om kristen tro og tradisjon. Det kan også påpekes at det gudsriket som Jesus forkynte, er av en annen verden (Luk 9), at det gjelder å gi keiseren hva keiserens er (Matt 22), og at man skal være lydig mot myndighetene, ettersom det ikke finnes «myndigheter som ikke er fra Gud, og de som er ved makten, er innsatt av Gud» (Rom 13). Fra utsiden og fra politisk hold kan det på tilsvarende vis hevdes at kirken verken har eller bør ha noen særlig rolle i politiske beslutningsprosesser og derfor bør overlate politikken til politikerne. Både internt og eksternt kan det hevdes at kirken ikke har noen særlig kompetanse når det gjelder politiske spørsmål (slik Nils August Andresen argumenterte). I den grad kristne bør engasjere seg i politiske debatter, må det være som samfunnsborgere, ikke som kirkemedlemmer eller kirkelig fellesskap. Samtidig er koblingen mellom kristen tro og politikk opplagt. For den som ikke vil gå tilbake til Moses og se hvordan han på Guds befaling ledet folket ut av undertrykkelse og nød i Egypt (2. Mos 4), eller til de gammeltestamentlige profetenes refs av kongemakt og rikfolk (Amos), holder det med å vise til Jesus sitt oppgjør med grådighet, hans engasjement for syke og hans inkluderende holdning til utstøtte (Joh 5; Joh 8).

Også i et historisk perspektiv kommer ambivalensen i forholdet mellom kirke og politikk frem, om enn på en annen måte. Med keiser Konstantins beslutning om å gjøre kristendommen til statsreligion ble kirken knyttet tett til politiske myndigheter (Rasmussen & Thomassen, 2002, s. 95–98). Kirke og kristendom ble en alliert med og et middel for makthaverne og nøt godt av å være inne i den politiske varmen. En slik symbiose mellom kirke og stat går som en råd tråd gjennom kirkehistorien, fra Konstantin, gjennom middelalderen og deler av reformasjonen via latinamerikanske konservative biskoper til den russisk-ortodokse kirke i dag. Samtidig har forholdet mellom kirke og keisermakt vært anstrengt og motsetningsfylt gjennom alle disse århundrene, med strid om innflytelse, makt og myndighetsområder.

I Norge og i Nord-Europa for øvrig er koblingen mellom kirke og politikk blitt videreført i form av statskirker med tette bånd til ikke bare

statsmakten, men også til det nasjonale folkefellesskapet (Rasmussen & Thomassen, 2002, s. 296–299). I Danmark-Norge var Kongen kirkens overhode og presteskapet del av statsmaktens embetsverk. De nasjonale og demokratiske strømningene på 1800-tallet gjorde seg imidlertid gjeldende også i kirkelandskapet. Lekmannsbevegelsen og de etter hvert mange kristne organisasjonene mobiliserte folkelig engasjement uavhengig av statskirken, men kombinert med en sterk kobling til den samme. Sammen med understreking av lokalmenigheten, det allmenne prestedømmet og den implisitte relativisering av presteskapets og andre kirkelige makthaveres status og posisjon i luthersk teologi har folkelig deltakelse sterk legitimitet i Den norske kirke. Dette har ført til et nært samarbeid mellom det kristne lekfolket, de geistlige og kirken for øvrig frem til i dag. Demokratiseringen av kirken gjennom opprettelsen av en rådsstruktur fra menighetsråd via fellesråd og bispedømmeråd opp til kirkerådet fasiliterer dette samarbeidet, med tilsvarende rom for kirkelig debatt og verdikonflikt.

Det offentlige rom

Kirkens forhold til politikk er altså mangesidig, og den offentligheten kirken forholder seg til og (eventuelt) bidrar inn i, er også i endring. To sentrale utviklingstrekk er økende pluralisering og sekularisering. Pluraliseringen i Norge og Europa har dels vokst frem som en anerkjennelse av det historiske mangfoldet som faktisk finnes her (for eksempel samer og nasjonale minoritetsgrupper), og er dels blitt tydeliggjort gjennom moderne migrasjon og tilhørende etnisk, kulturelt og religiøst mangfold. Sekularisering kan forstås som en form for differensiering, jamfør hvordan Europa har sett et økende og stadig tydeligere skille mellom kirkens og troens liv og samfunnslivet for øvrig. Fra å være en dominerende faktor i flere eller alle livets faser og samfunnets sfærer, er kirke og tro blitt avgrenset, og samfunnet og livet for øvrig er blitt selvstendiggjort. Det innebærer at også politikkens område er blitt frigjort fra kirkens domene, slik at skillet mellom kirke og statsmakt fremstår med langt større tydelighet i dag enn tidligere. I tillegg har sekulariseringen betydd en henvisning av tro og religion til den private sfære og har svekket dens rolle og legitimitet i offentlige sammenhenger (se Casanova, 1994; Asad, 2003; Taylor, 2007).

På denne måten preger både pluralisering og sekularisering den offentligheten som for eksempel flyktningdebatten foregår i. Bidrag i debatten må forholde seg til betingelsene som råder på denne arenaen, i form av rammer og vilkår for å handle i dette rommet. Rammene for det offentlige rom gjelder dets begrensninger og skillene mellom offentlig og privat, mellom felles offentlighet og de mange offentligheter eller mellom individ, fellesskap og storsamfunn. Betingelsene for å handle i dette rommet viser til hvordan samtalen i offentligheten kan og skal foregå på tvers av samfunnets mange skillelinjer.

Filosofen Jürgen Habermas er en sentral bidragsyter til forståelsen av denne offentligheten, eller det han omtaler som «den borgerlige offentlighet» (Habermas, 1971). Og for Habermas er det ikke minst viktig at det offentlige rom åpner for en stor herredømmefri samtale på tvers av sosiale, økonomiske, kulturelle, etniske og religiøse skillelinjer. Det er argumentet som skal telle. Politisk debatt skal være en felles debatt der alle kan bidra og, ikke minst, bli informert av hverandre. Dermed har Habermas også vært kritisk til religiøse stemmer i det offentlige rom, fordi det da ligger partikulære antakelser til grunn. Det er den felles, kritiske fornuft som må få stemme og gjelde – og alt annet må oversettes til denne for å være et gyldig bidrag i den offentlige samtalen (Habermas, 1999).

Senere har Habermas likevel ment at også religiøse stemmer må ønskes velkommen i offentlig debatt, ikke minst fordi det at han eller hun skal oversette sine anliggender til et sekulært eller rasjonelt språk, er å legge for stor byrde på «den religiøse» (Habermas, 2008; se også Calhoun, Mendieta & Van Antwerpen, 2013). I stedet må alle parter legge godviljen til for å forsøke å forstå, eventuelt hjelpe til med å oversette. Dermed blir også et annet skille tydeligere, nemlig den offentlige samtalen som handler om felles prosjekter, anliggender eller saker, på den ene siden, og politiske beslutningsprosesser som fortsatt, ifølge Habermas, bør foregå på en rasjonelt, argumentativt grunnlag, på den andre siden. Religiøse stemmer ønskes altså velkommen i den åpne samfunnssamtalen, men ikke på samme måte i politiske beslutningsprosesser.

Habermas gir med denne ideelle tilnærmingen et argument for å fremme den frie samtalen, fellesarenaene, demokratisk deltakelse og så videre. Andre har videreført hans arbeider og har understreket enda

tydeligere at den frie samtalen i virkeligheten ikke er så fri, at det er mange underoffentligheter med varierende kontakt seg imellom, og at det sistnevnte medfører ulik tilgang til maktens rom og politiske beslutningsprosesser (Fraser, 1990). Dette gir grunn til å spørre kritisk hva slags offentlighet Den norske kirke er, hvilke offentligheter Den norske kirke og dens profesjonsutøvere deltar i, og på hvilken måte. Hvilke diskurser gjør seg gjeldende, og hvilke blir man fanget av i indrekirkelig debatt? Hva gjør det mulig eller vanskelig for kirkelige eller religiøse stemmer å komme til, å bli hørt og å gjøre seg forstått? Dersom språk og forståelse er en utfordring, peker Habermas på muligheten til og nødvendigheten av å oversette.

Kirken i det offentlige rom

Fra kirkelig hold er invitasjonen til å delta i offentlig debatt og Habermas' åpning for religiøst uttrykte bidrag ikke bare hilst velkommen, men også blitt begrunnet positivt på selvstendig, teologisk grunnlag. Et nyere eksempel på dette er å finne i studiedokumentet «Kirken i det offentlige rom» fra Det lutherske verdensforbundet (LVF) (Det lutherske verdensforbund, [LVF], 2016). I Norge er dette dokumentet gjort tilgjengelig og er blitt supplert med et studieopplegg «ment som et utgangspunkt for å føre en samtale om et tema mange har synspunkter på» (Den norske kirke, 2018) internt i Den norske kirke. Tre hovedpunkter fremheves: 1) et inkluderende offentlig rom, 2) en luthersk begrunnelse for kirkelig samfunnsengasjement og 3) verdiene tro, håp og kjærlighet (1. Kor 13).

Det offentlig rom forstås i studiedokumentet ideelt som «et rettferdig sted for alle», hvilket innebærer «lik tilgang til felles goder og politiske beslutningsprosesser», «sikkerhet, spesielt for de mest utsatte menneskene» og «meningsfull deltakelse av og samhandling mellom alle grupper i samfunnet» (LVF, 2016, s. 15). Som teologisk begrunnelse for å delta i dette rommet påpekes det at kirken er «engasjert i det offentlige rom – ikke på tross av troen, men inspirert av troen». Videre fremheves dåpens betydning for kirkens samfunnsengasjement: «Dåpen vitner om Guds ubetingede nåde … Dåpen lærer kirken å se alle mennesker som skapt i Guds bilde, utrustet med lik verdighet. Trygge på at Gud har forsonet

oss med seg, er vi fri til å vise andre omsorg» (LVF, 2016, s. 19). Om kirkens kall heter det at dette er «et omfattende oppdrag som inkluderer forkynnelse, profetisk diakoni og kamp for rettferdighet. I dette oppdraget har kirkens stemme i det offentlige rom en avgjørende betydning» (LVF, 2016, s. 20). I tillegg fremheves den såkalte toregimentslæren:

> Gud hersker over både det verdslige og det åndelige regimentet. Det betyr at ingen side ved virkeligheten ligger utenfor rekkevidden av Guds forpliktelse overfor denne verden, og ingen side ved virkeligheten ligger utenfor Guds rekkevidde. Kirken er kalt til å formidle Guds kjærlighet til denne verden i ord og gjerning. Derfor må kirken heve sin stemme, myndiggjøre de svake, tjene de trengende og beskytte de mest utsatte når den er vitne til urett og undertrykkelse. (LVF, 2016, s. 22)

Dette svarer godt til hvordan Den norske kirke utviklet en motstandsteologi i krigsårene mellom 1940 og 1945. I møtet med et autoritært regime måtte kirken forholde seg til ikke bare makthavere, men til makthavere på feil kurs. Kirken svarte med hyrdebrevet *Kirkens grunn*. Her tok kirkens ledelse tydelig avstand fra nazistisk ideologi og politikk og hevdet kirkens selvstendighet i forholdet til styresmaktene (Austad, 2005). En slik tenkning var også i spill da kirken senere ble med i kampen mot rasisme og apartheid i Sør-Afrika.

I studiedokumentet fra LVF utvikles likevel dette i en noe annen retning, nemlig som en hjelp til «å forstå hvordan vi kan omgås mennesker utenfor kirken i det offentlige rom uten å insistere på at de må bli kristne» og uten ambisjon om å «dominere det offentlige rom» (LVF, 2016, s. 22). Dermed viser LVF-dokumentet ikke bare én måte å tenke om kirkelig politisk engasjement på, men også hvordan nyere teologisk tenkning bygger på tidligere erfaringer og utvikler nye teologiske tenkemåter om kirkelig deltakelse i aktuell samfunnsdebatt.

Deliberativt og agonistisk demokrati

LVF bidrar ikke bare med et tydelig ja til spørsmålet om *hvorvidt* kirken bør delta eller ikke delta i offentlig debatt, men også til å rette fokus mot spørsmålet om *hvordan*. På hvilken måte bør kirkelig deltakelse i aktuell

verdidebatt finne sted? For LVF handler det om å «myndiggjøre de svake, tjene de trengende og beskytte de mest utsatte», uten ambisjon om «at de må bli kristne», eller om at kirken skal dominere debatten.

Med utgangspunkt i Habermas' forståelse er derimot argumentet, begrunnelsen og det rasjonelle språket svaret på spørsmålet om *hvordan*, altså det som kalles en deliberativ demokratiforståelse. Men han åpner altså opp for en religiøs språkbruk og peker på hvordan dette kan bidra med nye innsikter og verdifulle perspektiver i en åpen, offentlig debatt. Med dette nærmer også Habermas seg et moment som er fremført mye sterkere av andre, og ofte i rammen av det som på mange måter står som kontrast til deliberativt demokrati, nemlig agonistisk demokrati. En agonistisk demokratiforståelse, slik denne blir presentert av blant andre Chantal Mouffe, vektlegger i mindre grad den rasjonelle, ryddige argumentasjonen, men er langt mer opptatt av følelser, lidenskap og identitet (Mouffe, 2015). Det sentrale er ikke konsensus eller enighet, men konflikt. Demokrati handler nettopp om at uenighet må komme frem, og om at ulike standpunkter, opplevelser og erfaringer brytes mot hverandre.

Forskjellen i de to demokratiforståelsene utfordrer kirken og kirkelige profesjonsutøvere til å tenke igjennom på hvilken måte de (eventuelt) deltar i offentlig samfunnsdebatt, eller – mer konkret – med hvilket språk de deltar. I mange tilfeller kan det synes som at kirkelige aktører, kanskje særlig de som står nærmest den politiske makten, i sine uttalelser legger seg nær den deliberative politikkens idealer. Kirkens språk er imidlertid ikke begrenset til det rasjonelle og argumentative. Som Ole Jakob Løland har påpekt: «Habermas' ideal om oversettelse av et religiøst språk til et sekulært [kan] sies å begrense kirkens politiske engasjement. Men Mouffes modell kan gi større rom for teologiens praktiske, lidenskapelige og imaginære dimensjoner» (Løland, 2016). David Ford skjelner på sin side mellom fem ulike «theological moods», det vil si teologi som vitnesbyrd om håp og løfter (narrativ), kristen lov og lære (imperativ), profeti og klage (spørrende), visdom og lignelser (hypotetisk) og lovprisende og visjonær (optativ) (Ford, 2011). Med andre ord er kirkens språk naturligvis argumentativt, men det er også religiøst, engasjert, lidenskapelig, visjonært, analogisk, liturgisk med mer.

For en kirke og kirkelige profesjonsutøvere som ønsker å bidra inn i en offentlig samtale på en måte som ikke bare søker oversettelse og felles forståelse, men som også gir særpreg og et unikt bidrag til samtalen, åpner det seg her et større mulighetsrom. For kirkens profesjonsutøvere i deres deltakelse i aktuell verdidebatt kan det bety at de opererer med en form for tospråklighet, altså en sekulær, fornuftig argumentasjon kombinert med et bibelsk og teologisk språk som kan virke fremmed for noen, men som likevel målbærer kirkens tro, tradisjon og perspektiver.

Profesjonelle dilemmaer

Gjennomgangen ovenfor har hatt som mål å kontekstualisere og identifisere noen av de dilemmaene kirkelige profesjonsutøvere står overfor i offentlig verdidebatt. Kirken er et trossamfunn med medlemmer, ansatte og biskoppelig tilsyn. I tillegg til hensynet til egen (personlig og profesjonell) integritet må kirkelige profesjonsutøvere forhandle mellom hensynet til kirkens medlemmer, kirkelige kollegaer og biskopen(e). Dette er et dilemma mellom frihet (eller selvstendighet) og lojalitet. Men kirkelige uttalelser kan også oppleves som et mer eller mindre moraliserende og autoritært krav om å legge føringer for hva kristne kan mene. Kirkelige profesjonsutøvere må derfor på den ene siden ta hensyn til de historiske og kulturelle rammene som legger til rette for en slik resepsjon, men på den andre siden må de også våge å tale normativt, formanende og veiledende til og for sin forsamling.

Tilsvarende kan kirkelig deltakelse i aktuell verdidebatt bli fanget i en politisk diskurs som rammer inn uttalelser i en politisk høyre–venstre-tenkning, og som gir lite rom for nyanserte bidrag og forsøk på å åpne opp en ellers lukket eller snever debatt. Kirkelige profesjonsutøvere forventes for eksempel å uttrykke seg tydelig, men de risikerer naturligvis kritikk fra meningsmotstandere. I den grad kirken beveger seg inn i konkrete politiske saker og uttrykker støtte til konkrete tiltak, kan det innebære en politisk posisjonering med utgangspunkt i substansiell uenighet.

Kirkelige profesjonsutøvere kan riktignok nøye seg med å forsøke å gi et bidrag i en politisk debatt, uten å trekke de praktiske konsekvensene av dette. Dette vil imidlertid medføre en rimelig forventning om at de

kan forklare, argumentere og begrunne et standpunkt. Som vi har sett, kan kirkelig deltakelse i politisk verdidebatt også bli utfordret med en forventing om kompetanse, og den kan avvises dersom den som uttaler seg, ikke kan sies å besitte den nødvendige kompetansen. Mens dette på ett vis fremstår som et rimelig krav og en forventing om å være rimelig informert om hva man uttaler seg om, er et slikt strengt krav om kunnskap og kompetanse i strid med prinsippet om en åpen og inkluderende offentlighet.

I tillegg må kirken, når den deltar i offentlig verdidebatt, også reflektere kritisk over sin egen rolle som deloffentlighet. Dette innebærer å vurdere på hvilken måte idealer om en åpen, inkluderende og rettferdig offentlighet virkeliggjøres i interne kirkelige samtaler og arenaer, samt hvordan denne deloffentligheten forholder seg til andre deloffentligheter, en felles offentlighet og politiske beslutningsprosesser. Dette kan handle om prioritering av tid og ressurser, og om et dilemma knyttet til hvilke målgrupper kirkens representanter primært bør henvende seg til.

Samfunnsteologi og samfunnsanalyse

En teologi som på denne måten forsøker å bringe kirkelige og teologiske perspektiver inn i debatten om aktuelle samfunnsspørsmål, kan kalles samfunnsteologi. Når dette skjer med tanke på og til beste for andre mennesker, blir det en form for samfunnsdiakoni («diakoni» her forstått som kirkelig sosialt arbeid). Men et ansvarlig kirkelig politisk engasjement handler naturligvis om mye mer enn valg av språk og uttrykksform. Det kan heller ikke være informert av bibelhistorier, trosfellesskapets intuisjoner og dogmatiske læresetninger alene. Det bør også være informert av analyse og forståelse av samfunnsforhold i samtiden. Med andre ord kan ikke kirkelig deltakelse i aktuell verdidebatt være bare teologi, men også samfunnsanalyse.

Samfunnsanalysen bør da ikke forstås som et førstadium til det kirkelige eller teologiske perspektivet, ettersom et teologisk perspektiv på samfunnet også representerer en form for samfunnsanalyse. Samfunnsanalyse skjer i perspektiv og med tilhørende vektlegging og interessefelt. Det gjelder også den samfunnsanalysen som er kirkelig eller

teologisk informert. Det gjelder samtidig for både den samfunnsfaglige og den teologisk informerte samfunnsanalysen at de ikke gir entydige svar. Dermed er det ikke gitt hva kirken mener, hva kirkens representanter mener, eller hva kirkens medlemmer måtte mene. Dermed er det heller ikke gitt at de mener det samme. Snarere bør man kunne forvente et mangfold av synspunkter og meninger i kirkens rekker. Dette får konsekvenser for hvordan kirken og kirkens profesjonsutøvere kan, bør og vil tale om politiske spørsmål.

En samfunnsanalyse vil også være mangetydig og mangfoldig på den måten at den raskt vil avdekke kompleksitet. Det er lett å peke på migrasjon, klima og teknologi som stikkord for store samfunnsutfordringer i vår tid, men kompleksiteten i migrasjonens pull- og push-faktorer, årsaker og løsninger på klimakrisen og muligheter og (moralske) begrensninger ved teknologiske nyvinninger er like tydelige. En slik kompleksitet kan være lammende. Det blir umulig å si noe entydig, spørsmålet er vanskelig, og handlingslammelsen kan snike seg på. Hvordan skal da kirken tale? Ett svar på dette spørsmålet er at kirken må peke på nettopp denne kompleksiteten. Den må fremholde ulike sider ved en sak og peke på kompromissets mulighet. En type samfunnsteologi som tar et slikt utgangspunkt, vil understreke at kirken kan og bør delta i offentlig debatt om felles samfunnsspørsmål, og ikke bare med utestemme, men også med innestemme. Det blir en egen oppgave å delta med nyanserte bidrag som får frem kompleksiteten i aktuelle spørsmål, samt å formulere forslag og innspill som er realistiske og ikke altfor visjonære eller utopiske i sin tilnærming, slik at man fremstår som politisk relevant.

En slik tilnærming kan få kritikk fra flere hold. Fra en frigjøringsteologisk posisjon kan den fremstå som ikke radikal nok, med manglende entydig stillingstaken, som verken tydelig eller profetisk nok. Det kan også anføres at troen selv trekker grenser for det som er akseptabelt og mulig å kombinere med kirkens bekjennelse, og at det er nødvendig å trekke denne grensen når man står overfor markante brudd med denne (såkalt *status confessionis*). *Kirkens grunn* er allerede nevnt som et eksempel på at Den norske kirke har trukket et slikt skille. Men samfunnsteologiens forsvar ligger i dens vekt på deltakelse: Inklusiv deltakelse med engasjement for de sårbare og marginaliserte stemmene.

Avslutning

Debatten som fulgte etter Byfugliens uttalelser om mottakssenter i Nord-Afrika, ble på mange måter en debatt som fulgte kjente spor. Er kirken en politisk aktør? Er kirken venstrevridd? Bør kirken i det hele tatt uttale seg om politikk? Når preses slik vekker en velkjent diskusjon, antyder det at debatten ikke er død. Snarere er den fortsatt aktuell og reflekterer vedvarende konfliktlinjer i det norske samfunn.

Slike konfliktlinjer og Den norske kirkes egenart som trossamfunn og folkekirke med kall til å tjene andre, gjør kirkelig deltakelse i offentlig verdidebatt til en krevende øvelse. Man blir lett fanget i en dynamikk og et diskursivt landskap som fordreier og forblinder. Kirkelig offentlig engasjement kan ta form av partipolitisk propaganda eller profetisk tale, men jeg har her argumentert for noe annet. Jeg anbefaler en samfunnsteologi med få fasitsvar, men med tydelig engasjement. Det handler om å delta i en debatt, om å engasjere seg til beste for andre mennesker og om å synliggjøre kristen tro og dens implikasjoner for seg selv og andre. Jeg tror den offentlige samtale og verdidebatt er tjent med en slik form for demokratisk deltakelse, og med kirkelig ansatte som evner å håndtere de mange dilemmaene som oppstår i den forbindelse.

Referanser

Andresen, N. A. (2018, 26. juli). Sommerfeldts flis. Verdidebatt. *Vårt Land*. Hentet 22.10.19 fra http://www.verdidebatt.no/innlegg/11734850-sommerfeldts-flis

Asad, T. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Austad, T. (2005). *Kirkelig motstand: Dokumenter fra den norske kirkekamp under okkupasjonen 1940–45, med innledninger og kommentarer*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.

Bjåen, B. K. (2018, 26. juni). *Biskop ristar asyl-løysing, Vårt Land*. Hentet 22.10.19. fra https://www.vl.no/nyhet/biskop-ristar-asyl-loysing-1.1164675.

Calhoun, C., Mendieta, E. & Van Antwerpen, J. (2013). *Habermas and religion*. Cambridge, UK: Polity Press.

Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago, MA: University of Chicago Press.

Den norske kirke (2015, 13. april). *Kirkemøtet: Styrk den humanitære innsatsen for syriske flyktninger*. Hentet 22.10.19 fra https://kirken.no/nb-NO/om-kirken/aktuelt/kirkemotet-styrk-den-humanitare-innsatsen-for-syriske-flyktninger/.

Den norske kirke (2018, februar 2018). *Studieopplegg: Kirken i det offentlige rom*. Hentet 22.10.19 fra https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/tema---mkr/fred-og-rettferdighet/studieopplegg_kirken_offentlige_rom_2018.pdf

Det Lutherske Verdensforbund. (2016). *Kirken i det offentlige rom*.

Ford, D. (2011). *The future of Christian theology*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Fraser, N. (1990). Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy. *Social Text, 25*(26), 56–80.

Habermas, J. (1971). *Borgerlig offentlighet – dens framvekst og forfall. Henimot en teori om det borgerlige samfunn*. Oslo: Gyldendal.

Habermas, J. (1999). *Kraften i de bedre argumenter*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.

Habermas, J. (2008). *Between naturalism and religion: Philosophical essays*. Cambridge, UK: Polity Press.

Iversen, L. L. (2019). Inklusjon, eksklusjon og norskhet i Sjømannskirken. *Kirke og Kultur, 123*(1), 36–53.

Kaufman, T. S., Rystad, L. S. & Fagermoen, T. (2018). Flyktningene i forkynnelsen: Homiletiske dilemmaer i et stykke prekenpraksis. *Tidsskrift for praktisk teologi, 35*(1), 16–27.

Leer-Salvesen, P. (2016). Lojalitet og ytringsfrihet. I P. Leer-Salvesen & T. Mesel (Red.), *Moralske borgere* (s. 13–25). Kristiansand: Portal Akademisk.

Løland, O. J. (2016). Biskoper mellom agonisme og deliberasjon: Om to modeller for politisk teologi. *Teologisk tidsskrift, 5*(4), 377–399.

Mouffe, C. (2015). *Om det politiske.* Oslo: Cappelen Damm Akademisk.

Paulsen, H. C. (2018a, 13. juli). Høyres Heggelund mener kirken er venstrevridd. *Vårt Land*. Hentet 22.10.19 fra https://www.vl.no/nyhet/hoyres-heggelund-mener-kirken-er-venstrevridd-1.1167719

Paulsen, H. C. (2018b, 3. juli). Reagerer på Heggelunds kirke-utspill. *Vårt Land*. Hentet 22.10.19 fra https://www.vl.no/nyhet/reagerer-pa-heggelunds-kirke-utspill-1.1167946

Rasmussen, T. & Thomassen, E. (2002). *Kristendommen: En historisk innføring*. Oslo: Universitetsforlaget.

Repstad, P. (2016). Skepsis til asylsøkere på den kristne grasrota? En undersøkelse av lokale publikasjoner. *Kirke og Kultur, 121*(4), 312–324.

Taylor, C. (2007). *A secular age*. Cambridge, MA: Belknap of Harvard University Press.

Vårt Land (2018, 27. juni). Flyktninger og moral. *Vårt Land*. Hentet 22.10.19 fra http://www.verdidebatt.no/innlegg/11731139-flyktninger-og-moral

KAPITTEL 3

Religion og konflikt – må det henge sammen?

Jan-Olav Henriksen
MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn

Introduksjon

Religion og såkalte religiøse verdier er et omstridt tema i deler av offentligheten. Det kan ha mange grunner, både historiske og aktuelle. Mennesker kan ha opplevd religion som en problematisk faktor i sitt eget liv eller nærmiljø, og dette kan bidra til at man generelt forholder seg til den med skepsis eller en kritisk innstilling – og det med god grunn. Andre kan ha positive erfaringer med religion og verdiene som formidles gjennom den. Min egen posisjon er at jo mer et samfunn er preget av innslag av religion, desto viktigere er det å fremme en mangfoldig forståelse av religion – som også må innebære at man er villig til å se kritisk på hva slags rolle religioner spiller for enkeltmennesker og i samfunnet. Religionskritikk er likevel ikke temaet i denne artikkelen. Men nettopp fordi religioner fremstår som mangfoldige og må forstås som et mangfold på både godt og vondt, er det viktig at vi også kan utvikle en nyansert offentlig samtale om religioner og verdiene de representerer, med sikte på å forstå dem bedre. Denne artikkelen er et forsøk på å gi et konstruktivt bidrag til dette, med formål om å unngå at religioner så å si i utgangspunktet oppfattes utelukkende som en kilde til konflikt. Det gjelder selv om vi vet at de både historisk og aktuelt også kan være slike kilder. Det er nok å tenke på hvordan samenes

Sitering av denne artikkelen: Henriksen, J.-O. (2020). Religion og konflikt – må det henge sammen? I O. Lysaker og T. E. Fredwall (Red.), *Verdier i konflikt: Etikk i et mangfoldig samfunn* (s. 57–71). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.95.ch3.

religiøse kultur og verdier er blitt undertrykket, på manglende aksept av andre religioner og kirkesamfunn enn Den norske kirke, eller på Grunnlovens paragraf om at jøder ikke skal ha adgang til riket.

I det norske samfunnet finnes det innslag av både postmoderne forståelser av religion («la alle blomster blomstre og hver finne sin vei!»); en mer moderne tilnærming (der religioner oppfattes som ulike veier til det samme, og bare er akseptable i den grad de bidrar til fellesskapet og er i overenstemmelse med hva man oppfatter som fornuftig); eller førmoderne (der religioner oppfattes som normative i kraft av å være overleverte autoritative tradisjoner). I tillegg har vi selvsagt sekularistiske oppfatninger som fremmer argumenter for at religion i størst mulig grad skal holdes utenfor offentligheten. Disse eksemplene illustrerer at, som alle andre sosiale og kulturelle fenomener, er religioner og verdiene de formidler, noe som ikke eksisterer uavhengig av hvordan mennesker oppfatter dem og hvilken kontekst de eksisterer i. I et samfunn som i stadig større grad preges av religiøst mangfold, er det derfor viktig å finne måter å oppfatte religiøs pluralisme på som kan fremme samfunnets interesser for å unngå for sterke konflikter og motsetninger knyttet til verdispørsmål. Da er det ikke likegyldig hvor vi starter når vi skal fortolke og forstå religioner og religiøs pluralisme. Det har også viktige etiske konsekvenser, fordi det dreier seg om hvordan man forstår betingelsene for samhandling og fellesskap på tvers av livssynsgrenser – noe som er avgjørende for hvordan man lever sammen i et pluralistisk samfunn.

Utgangspunktet er viktig

Det er ikke likegyldig fra verken et samfunnsmessig eller et kulturelt ståsted hvor man starter når man forsøker å forstå religionens rolle i samfunnet. Det finnes knapt noen nøytral forståelse av religion i vår tid. Men noen praksiser kan bidra til å øke konfliktfeltet rundt religion mer enn nødvendig. Disse praksisene gjenspeiler kanskje også noen ganger en begrenset forståelse av hva hverdagsreligion er for mange mennesker. La meg derfor begynne med noen eksempler på hvordan stedet vi starter fra, kan ha betydning for hvordan vi forstår religioner:

Tidlig på sommeren 2018 avviste en rektor i Norge muligheten for at det kristelige skolelaget på skolen hans kunne få bruke skolens lokaler til møter, med begrunnelsen «religion skaper konflikt» (Dagen, 2018). Denne oppfatningen av religion er imidlertid ikke enestående. Audun Toft har i sitt doktorgradsarbeid dokumentert hvordan religionsundervisningen i skolen i stadig sterkere grad fokuserer på konflikt og motsetninger (Toft, 2019). Dermed blir religion umiddelbart noe man møter ut fra antakelsen om dens konfliktskapende karakter. Konsekvensen blir at religion som en del av mange menneskers dagligliv kommer i bakgrunnen av hva som blir sentralt og fanger oppmerksomhet. Når ledelsen for Arendalsuka vinteren 2018–2019 uttalte at de ikke ønsket et markert religiøst nærvær under arrangementet, kan det også oppfattes som en form for religiøs berøringsangst (Andersen, Sundsdal & Skår, 2019).

Det er flere problemer forbundet med dette. For det første er det en tilnærming til religioner som i seg selv står i fare for å bli en selvoppfyllende profeti, ettersom beskrivelsen av religion som konfliktskaper *de facto* er i konflikt med hvordan mange erfarer religionens rolle i sitt dagligliv, som noe som gir hjelp til orientering og endring.[1] Men det er også en oppfatning som bidrar til å tingliggjøre religioner, og som gjør dem til størrelser som eksisterer uavhengig av sosiale, kulturelle, økonomiske og politiske betingelser og alminnelig menneskelig hverdagspraksis. Men religioner er – til tross for hva enkelte religiøse mennesker påstår – ikke evige og uforanderlige, men i stadig endring og utvikling. Ingen religion er i dag hva den var da den ble til, og mye religiøs refleksjon og religiøst engasjement er forbundet med forsøk på å komme til rette med nye betingelser, og på å finne former som passer i det samfunnet og de situasjonene der tilhengerne befinner seg. I tillegg er det faktisk slik at religioner påvirker hverandre og «låner» av hverandre. Dette er trekk ved religioner som ikke blir tydelige dersom man bare fokuserer på dem som «tro», og dersom man ser dem løsrevet fra ulike praksiser de kommer til uttrykk gjennom.

1 Jeg har utviklet denne forståelsen av religion i Henriksen (2017).

Religion: om lære og praksis

I stedet for å forstå religioner på denne måten er det tjenlig å se dem som ulike praksiser som er forankret i hverdagsliv (og ikke bare avgrenset til et spesielt rom som defineres i motsetning til «det sekulære»). Hvis religioner bare hadde skapt problemer og konflikt, ville de sannsynligvis ha forsvunnet for lenge siden – de er jo avhengig av tilslutning for å eksistere i det hele tatt. Mennesker praktiserer som regel religion fordi de opplever at den gir dem noe og bidrar med positive verdier i livet deres. Det er derfor rimelig å anta at religioner ivaretar grunnleggende menneskelige behov gjennom praksisene de gir mulighet for. Enkelt sagt vil jeg derfor i det følgende påstå – og forutsette – at religiøse praksiser gir mennesker tilgang til ressurser for orientering, transformasjon og refleksjon på måter som knytter livet deres sammen med det de oppfatter som de helt grunnleggende betingelsene i tilværelsen.[2]

I moderne og kanskje særlig protestantiske sammenhenger er religiøse tradisjoner i stor grad blitt oppfattet som læresystemer. Det er slike systemer som bestemmer hvordan religiøse praksiser kan legitimere seg når det gjelder kunnskap og vitenskap. Men denne oppfatningen av religion forskyver snarere oppmerksomheten på religion over fra å spørre hva religion kan gjøre og gjør, til å bli et spørsmål om hva som er religionens kognitive og læremessige innhold. Dermed er religion primært blitt oppfattet som et sett av påstander som det gjelder å bevise og forklare. Denne utviklingen gjør at man i stor grad har sett den religiøse dogmatikken eller trossystemet som det primære – og ikke anerkjent hvordan de symbolske, praktiske og transformerende ressursene i religionen er dens viktigste innhold. Selv der man har lagt vekt på at det også hører en bestemt livsstil til det å være troende, er dette tilfellet. Man ser ikke religion først og fremst ut fra hva den *gjør,* men ut fra hva religiøse mennesker har tenkt om den.

Denne utviklingen har gjort det mulig å konstruere religion som noe som er i konflikt med vitenskap, og som dreier seg om en avgrenset del

2 Sml. Robert Nevilles definisjon av religion som «human engagement of ultimacy expressed in cognitive articulations, existential responses to ultimacy that give ultimate definition to the individual, and patterns of life and ritual in the face of ultimacy» (Neville, 2018, s. 9).

av virkeligheten. Religion blir oppfattet som et sett av påstander som står i motsetning til andre påstander. Dette er selvsagt med på å forsterke oppfatningen av at det er en konflikt mellom religioner og en moderne sekulær vitenskapskultur. Men det har også hatt som konsekvens at man har lagt for lite vekt på betydningen av religiøs erfaring. Innenfor enkelte religiøse tradisjoner har det vært viktigere å ivareta og opprettholde troverdigheten i dogmatiske påstander og fortolkninger, enn å legge vekt på hvordan ulike erfaringer utfordrer slike tradisjoner. Men det er først når man også vektlegger erfaring at man blir i stand til å skape gode fortolkninger som kan hjelpe mennesker å orientere seg ut fra disse erfaringene og vurdere hva som er rett og godt å gjøre.

Vekten på religionens kognitive innhold har dessuten bidratt til at religionens *transformative* dimensjoner blir for lite belyst eller ikke vurdert som en sentral side ved den. Det manglende synet for denne dimensjonen har bidratt til at religion i vestlig sammenheng i overveiende grad er blitt forstått som et intellektualistisk prosjekt.

Det er imidlertid inadekvat å forstå religion som et sett av forestillinger som befinner seg i hodet på folk, og som bare representerer én bestemt måte å forholde seg teoretisk til virkeligheten på. Hvis religion formidler verdier som gir grunnlag for orientering og transformasjon, handler det om hva mennesker vektlegger, og hva de ønsker å endre. Det handler om valg av fokus og symboler som preger selvopplevelse og selvforståelse og dermed deres identitet. Derfor kan man heller ikke enkelt måle graden av religiøsitet, eller hvor stor oppslutning en religion har, bare ved å spørre hva folk mener om noe, eller ved å se på hvor ofte de besøker en kirke eller en moské. Religion kan være viklet inn i menneskers liv og prege dem på en rekke ulike måter, og det er dette som gjør at enkle påstander om hvor stort omfanget av deres religiøsitet er, som regel er vanskelige å oppfatte som pålitelige.

Ved å forstå religion på denne måten, håper jeg det blir tydelig at den ikke bare handler om hva man «tror», og plasserer den «i hodet», slik mange kognitivt fokuserte og lærebaserte forståelser av religion gjerne gjør. Når religion orienterer, gjør den noe med oss og for oss. Mennesker bruker religion for å orientere seg i tilværelsen. *Religion har derfor først og fremst mening i kraft av hvordan den blir brukt*. Dette gjør at vi kan se

den fra et brukssynspunkt, som mer teoretisk kan kalles et *pragmatisk* perspektiv. Det gjelder alle de tre ulike dimensjonene ved religion som jeg har nevnt.

At religion først og fremst eksisterer gjennom praksiser som gir grunnlag for orientering, transformasjon eller refleksjon, skal ikke oppfattes som om disse dimensjonene har samme vekt i ulike religiøse tradisjoner. Ofte er dessuten de refleksive praksisene forankret i praksisene som gir orientering eller sikter mot transformasjon. Vekten på hvilke praksiser som fremstår som viktigst, er også ulik i ulike tradisjoner. Det er stor forskjell på hvordan lære vektlegges hos kvekere og presbyterianere, hinduer og daoister. Disse ulikhetene bidrar til det dynamiske, tvetydige, mangfoldige og omskiftelige bildet av religion. Men det gjør også at man ikke kan oppfatte det å være religiøs eller å tilhøre en religiøs tradisjon som det å tilslutte seg alt som finnes der, uten at man selv vekter og justerer. Å være kristen betyr ikke at man må stå for alt som kristne har stått for eller gjort gjennom tidene (kjetterbrenning og korstog er velbrukte eksempler), like lite som en muslim må gi sin tilslutning til bestemte oppfatninger av jihad. Snarere er det å legge vekt på at religionen har en transformativ side, også knyttet til at man tilegner seg tradisjonen ut fra hva man selv finner meningsfullt og viktig i den, og at man selv tar ansvar for hva slags religiøs praksis og orientering man utvikler. At religiøse praksiser gir tilgang til ressurser som man kan tilegne seg på ulike måter ut fra hva slags kontekst og kultur man hører hjemme i, mener jeg er viktig for å forstå og fortolke religionens mangfoldige uttrykk i samfunnet, og for å gjøre det på måter som kan forhindre konflikt. Religiøst mangfold er uunngåelig, men det trenger ikke nødvendigvis være slik at en religiøs praksis må stå i konflikt med alle andre – de kan leve side om side.

Moralske holdninger som skaper – eller ikke skaper – forståelse for religion

For å forstå religiøs pluralisme og forholde seg til den på en måte som kan være fruktbar og motvirke konflikt, vil jeg nå foreslå en normativ posisjon som innebærer at tilnærmingen til religion prøver å unngå tre ulike fallgruver som kan virke konfliktgenererende. I stedet for disse forsøker

jeg å utvikle tre andre holdninger eller dyder som muliggjør en mer fruktbar tilnærming til religiøst mangfold og religiøse verdier. Dyder er handlingsdisposisjoner som gir oss mulighet for å mestre det som er vanskelig, krevende og utfordrende. De gjør oss dessuten bedre i stand til å leve sammen med andre i samfunnet. Jeg skal avslutningsvis foreslå en metafor som kan fungere konstruktivt i så henseende. Det fundamentale, bakenforliggende poenget det følgende bygger på, er at religiøs pluralisme er ønskelig i samfunnet, og at vi er tjent med å finne konstruktive måter å omgås den på. Slike konstruktive tilnærminger er ikke uavhengige av utgangspunktet for å nærme seg religioner og religiøst mangfold.

I utgangspunktet bør man unngå å nærme seg religioner og mangfoldet av religiøse verdier og praksiser basert på holdninger som kan sammenfattes i tre K-er: komparasjon, konkurranse og konflikt. Hvorfor?

Hvis vi begynner med komparasjon, vil alltid den religionen du nærmer deg, bli forstått med basis i den du kjenner eller sammenlikner med. Da retter du oppmerksomheten mot det som er likt, eller mot det som er forskjellig fra det du kjenner fra før. Fra et forståelses- og fortolkningssynspunkt innebærer det gjerne at du ikke får tak i det som særpreger eller er unikt med den religiøse tradisjonen du forholder deg til, fordi alt blir bestemt av det du kjenner fra før. Dine foreliggende mønstre kan dermed begrense din forståelse av hva det handler om. Et godt eksempel på dette er når vestlige mennesker forsøker å forstå østlige religioner med søkelys på hva disse tradisjonene *tror*. Med en slik tilnærming går man fort glipp av de fundamentale forskjellene som kan eksistere, for eksempel mellom hinduistisk «polyteisme» og vestlig, protestantisk «monoteisme».[3] Den snevrer inn forståelsen av den andre religionen og kan innebære at ditt eget perspektiv blir det bestemmende eller dominerende.

Noe liknende er tilfelle hvis man først og fremst ser religioner med utgangspunkt i at de er i konkurranse med hverandre. Da handler det om hvilke som er «best», hvilke som samler flest tilhengere, hvilken som «vinner» over de andre. Da fremstår «de andre» religionene først og fremst som noe som skal vinnes over. Dette er ikke en tilnærming

3 Jeg har satt betegnelsene i anførselstegn her, fordi de har sin opprinnelse i en vestlig og teologisk kontekst og lett kan underkjenne det faktum at hinduismen, til tross for sitt panteon av «guder», er en religion som bygger på en underliggende enhet av alt som er.

som får frem det beste i religiøse tradisjoner, for å si det slik. I likhet med en komparativ tilnærming er den ikke i stand til å nærme seg andre tradisjoner på deres premisser, men bare ut fra hvordan det er mulig å overby eller erstatte det som andre har å by på, med det man selv kan tilby. Religiøse mennesker som oppfatter andre religioner enn sin egen som en konkurrent, vil derfor være mindre åpne for hva som kan finnes av positive ressurser i andre tradisjoner.

Konkurranse kan også lede til konflikt. Mye av det som i dag fremstilles i media om religion, handler om hvordan religion skaper fiender av det samfunnet som medlemmene er del av. Dette gjelder til tross for at religioner sjelden har konflikt som en viktig del av sitt innhold eller sine praksiser. Dersom religioner forstås først og fremst ut fra sitt konfliktpotensial, bidrar det til å skjule hvordan mennesker ofte lever side om side i nabolag og fellesskap med sine ulike overbevisninger og praksiser, men på måter som innebærer sjenerøsitet og gjestfrihet overfor dem som tror annerledes. Et godt eksempel på dette er hvordan befolkningen på Lésvos, som er gresk-ortodoks, har stilt opp for å hjelpe flykninger som kommer fra Syria og andre steder med en overveiende muslimsk befolkning.

Det er ikke mitt anliggende her å antyde at vi alltid kan eller skal unngå å forstå eller nærme oss religion ut fra perspektiver bestemt av komparasjon, konkurranse eller konflikt. En slik posisjon ville ignorere elementer som preger måten religioner kommer til uttrykk på.[4] Mitt poeng er imidlertid at dersom vi begynner med å se på religiøst mangfold ut fra de perspektivene som tre K-ene utgjør, mister vi fort av syne mange av de ulike formene for orienteringspraksis og endringsmuligheter som religiøse tradisjoner og verdier gir oss sjansen til å ta del i, og som mange mennesker opplever at bidrar til å gjøre livet deres rikere og mer meningsfylt.[5]

I stedet for å ta utgangspunkt i de tre K-ene vil jeg derfor foreslå at vi tar utgangspunkt i noe som kan forkortes med akronymet NNM – nysgjerrighet,

---

4 For mer om religion som en avhengig variabel i en konfliktsammenheng, se følgende bidrag fra henholdsvis sosiologiske og religionspsykologiske tilnærminger: Juergensmeyer (2017); Joas (2014); Jones (2002; 2008).

5 Påpekningen av den positive betydningen religion kan ha, skal imidlertid ikke være et grunnlag for å vike unna behovet for religionskritikk, slik jeg også nevnte innledningsvis.

nestekjærlighet og medfølelse – når vi nærmer oss mangfoldet av religiøse uttrykk. Dette er holdninger og verdier som kan finne gjenkjennelse i mange ulike kontekster og tradisjoner, og som ikke nødvendigvis må oppfattes som dyder som hører hjemme i kun én bestemt religion eller trosretning. Slik representerer de noe som mange mennesker kan identifisere seg med.

Nysgjerrighet innebærer en erkjennelse og en innrømmelse av at vi på generell basis ikke vet alt om hva en religion er, og derfor heller ikke nødvendigvis vet alt om den religionen vi ønsker å forstå bedre. En av religionsvitenskapens grunnleggere, Max Müller, er kjent for å ha sagt at «den som kjenner bare én religion, kjenner ingen» (Müller, 1874, s. 14) Hvis vi tar dette utsagnet alvorlig og ikke først og fremst ser det som en anledning til å sammenlikne, slik han gjorde, men som en anledning til å utvide og utvikle vår forståelse av det som er både kjent og ukjent, gir det fremdeles god mening. Nysgjerrigheten kan være den positive motpolen til det å ville sammenligne med bare sitt eget, fordi den åpner for å få tak i noe man innrømmer at man selv ikke har. Slik kan nysgjerrigheten også være preget av en viss form for ydmykhet i møte med andre tradisjoner.

Nestekjærlighet er en holdning som er mer åpen når det gjelder å møte andre og dem som er annerledes, enn en holdning som er preget av fordommer og forakt – noe mange religiøse mennesker opplever når de møter mennesker som har en annen tro eller ingen tro i det hele tatt. Men en holdning basert på nestekjærlighet og velvilje kan skape en tillit som åpner for meningsfull utveksling av innsikt og visdom som forvaltes i ulike religiøse tradisjoner. Motpolen til en slik holdning er den som ble utttrykt av historikeren Edward Gibbon: «The enemies of religion never know it, because they hate it, and often they hate it because they do not know it.»[6] En holdning som den Gibbon kritiserer, er viktig å motvirke, både i møte med konkrete religiøse mennesker og når representanter for en sekularistisk kultur uttrykker seg om ønskeligheten av å fjerne religion fra samfunnet uten å vise noen positiv forståelse for hva den betyr for de som tilhører – og ønsker å tilhøre – religiøse tradisjoner. Å møte

6 Gibbon, her sitert etter Gay (1977, s. 210).

andre med slike holdninger i stedet for å se dem som konkurrenter innebærer også at det skapes grunnlag for fellesskap og solidaritet på tvers av det som måtte finnes av forskjeller.

Medfølelse handler om å vise medfølelse for dem som lever under andre kulturelle og sosiale vilkår enn vi gjør, og som heller trenger solidaritet fordi de blir forfulgt for sin tro, fremfor å bli møtt med uforstand og forslag om at de bare kan «bytte» den ut. I tillegg er medfølelse et behov hos dem som opplever at religion skaper vanskeligheter og fortvilelse for dem – og det er ingen grunn til å underslå at det også forekommer. Den som møter andre med medfølelse, tar vekk grunnlaget for å skape konflikt og kan være åpen for å ta del i det som kan være krevende og utfordrende i den andres liv – også når det gjelder hans eller hennes religion.

En analogi for å forstå religiøs pluralisme og dens rolle i samfunnet

Hvis vi skal utvikle en mer konstruktiv forståelse av mangfoldet av religiøse tradisjoner videre ut fra det som allerede er presentert, kan vi velge å forstå det med utgangspunkt i et annet fenomen vi kjenner, og som uttrykker noe av den samme mangfoldigheten. Etter at jeg hadde bodd i Oxford i ett år og hadde arbeidet med religiøs pluralisme, meldte den følgende analogien seg:

Oxford University er et universitet som består av mange ulike colleger. Hvert college består av mange ulike mennesker som har ulike funksjoner. Noen er lærere, andre er studenter. Collegene er selvstendige, men hører likevel til innenfor en større ramme. Det er samvirket mellom de ulike menneskene i ulike roller, og mellom collegene i en helhet, som gjør universitetet til et levende sted å være, der det skapes muligheter for å utvikle seg. Slik er også religioner preget av forholdet mellom ulike mennesker med ulike roller – noen leke og noen lærde. Begge steder er man interessert i å søke etter sannheten, og ingen steder tror man at man helt og fullt har grepet den ennå (og hvis man tror det, har man i realiteten forlatt det fellesskapet som skaper et levende engasjement og ønske om å vokse som menneske i kunnskap og innsikt).

Denne analogien har riktignok sine begrensninger, men den kan bidra til å skape en positiv visjon for hvordan vi kan tenke om og forstå religiøst mangfold og de ulike religiøse tradisjonene

Som ulike religiøse mennesker hører ulike studenter og lærere til i ulike sammenhenger (religiøse tradisjoner eller colleger) som har sine distinkte praksiser og skikker. Det utelukker ikke at man kan møtes på tvers av de miljøene man tilhører for å lære hva som skjer andre steder, diskutere, krangle, lese og utveksle synspunkter. Det kan skje i åpenhet, tillit og respekt og informert av mangfoldet av kunnskap og perspektiver som finnes i de ulike miljøene – og både i religioner og på universitetet innebærer det også å være informert om og ta hensyn til det som måtte være gjeldende kunnskap. Slike møter gir bare mening dersom alle samtidig har sin tilhørighet i egne miljøer og benytter ressursene der.

Et universitet er ikke til for sin egen skyld, men eksisterer ideelt sett til det beste for samfunnet det er en del av. Slik kan også religiøse tradisjoner tenke om seg selv og sin *felles* rolle i samfunnet som de er en del av. Sammen utgjør de det beste et felleskap kan tilby: mangfold, tilhørighet, identitet, respekt, tillit, anerkjennelse og lange historiske linjer som former og danner medlemmene.

Dersom vi forstår religiøst mangfold i analogi med et universitet av denne typen, får vi også mulighet til å ivareta innsikten i hvordan de ulike religiøse tradisjonene uttrykker en utvikling som er preget av å være både dynamisk og porøs, og som ikke kan forstås som en ferdig fiksert eller forsteinet størrelse. Religioner, som universiteter, utvikler seg over tid og kan ikke sies å være definert en gang for alle, men må stadig finne nye måter å utvikle sin identitet på. De kan være preget av både mer konservative og mer progressive deltakere eller medlemmer. Mangfoldet av studenter, lærere og andre kollegaer kan være betydelig, uten at universitetet opphører å være universitet. Slik er det også med mangfoldet av deltakere i ulike religiøse tradisjoner. I den dynamiske forhandlingen og det kompliserte forholdet mellom ulike individer, tradisjonens ressurser og de overgripende visjonene av hva som skal være i fokus og være de sentrale orienteringspunktene, manifesterer identiteten til en tradisjon seg i tid og rom, enten det gjelder identiteten til et universitet eller en eller mange religiøse tradisjoner.

Meningen med å presentere denne analogien er ikke å idyllisere forholdet mellom religiøse tradisjoner, eller å underkjenne at det kan være konflikter – og til dels sterke slike – mellom religiøse tradisjoner (som mellom ulike colleger eller fakulteter og institutter i et universitet). Poenget er snarere å få frem at dersom vi tenker slik om religiøse tradisjoner i deres mangfold, kan vi se hvordan de i fellesskap kan forstås som tilbydere av ressurser til samfunnets ulike medlemmer. Én religiøs tradisjon kan ikke ivareta samfunnets interesser alene når samfunnet er preget av livssynsmangfold. Det vil garantert skape konflikt og vil raskt medføre at noen praksiser eller oppfatninger blir gjort absolutte. Men sammen – og i samvirke som anerkjenner forskjellighet – kan religiøse tradisjoner tjene samfunnet de er en del av. Det er i et fritt samvirke basert på anerkjennelsen at religiøse tradisjoner kan utvikle et fellesskap der forskjellighet ikke blir sett på som anledning til konflikt, konkurranse eller motsetninger, men som berikelse.

Det sier seg selv at hvis religiøse tradisjoner ser seg selv som andre tradisjoner i lys av denne analogien, eller med basis i det jeg ovenfor har beskrevet som NNM, kan de også være åpne for all tilgjengelig kunnskap og ikke oppfatte det de representerer, som noe som står i motsetning til det som vitenskapen måtte fremme av kunnskap. Da kan fremtiden for religioner i moderne samfunn være preget av noe annet enn uvitende religion og uvitenhet om religion. Det skal jeg avslutningsvis si litt mer om.

Avslutning: om religion, visdom og kunnskap

Kan religiøse tradisjoner selv gjøre noe for å dempe oppfatningen av at religion er en konfliktskapende faktor i samfunnet? Et viktig bidrag er i hvert fall å legge fra seg oppfatningen om at religion først og fremst representerer en kunnskapsform som er i konflikt med den kunnskapen vitenskapen frembringer. Hvis religion i fremtiden skal fremstå som forvaltere av visdom, er det ingen grunn til å avvise vitenskapelig kunnskap. Snarere må religiøse tradisjoner vise seg i stand til å lære av og være informert av den. Dette er et tema som er viktig å ta opp, siden man ikke sjelden kan støte på oppfatningen om at religion eksisterer i et konfliktforhold til moderne vitenskapskultur, slik jeg nevnte ovenfor.

Oppfatningen om at religion og vitenskap må være i konflikt, fremmes av – og tjener – både konservative religiøse grupper og dem som har mest kritisk holdning til religion. Men hvis vi skal forstå religion på den måten som ble antydet innledningsvis, blir bildet et annet. Da er religiøse tradisjoner noe som må gi grunnlag for refleksjon, orientering og transformasjon ut fra de innsiktene de forvalter om hva som er vesentlige verdier for individ og samfunn. Det kan de imidlertid ikke gjøre uavhengig av det som finnes av annen kunnskap. Den eventuelle visdommen som finnes i religiøse tradisjoner, er den som gir mennesker mulighet for å orientere seg og endre seg selv og samfunnet slik at livet blir bedre. Vitenskapen tilbyr i seg selv ingen direkte ressurser for orientering og transformasjon. Vitenskapelig kunnskap må spille sammen med moralske vurderinger og visjoner om hva samfunn og natur skal være for at den skal fungere på den måten. Og orienterings- og transformasjonsressurser er ikke direkte avlesbare av den faktiske virkeligheten, men er knyttet til hvordan mennesker i sosiale fellesskap er i stand til å identifisere og prioritere det de regner som viktig og verdifullt. Det betyr at den konkrete *bruken av vitenskapelig kunnskap alltid er knyttet til interesser som overskrider det vi kan ha sikker vitenskapelig kunnskap om.*

Det jeg formulerer her, er en videre implikasjon av den pragmatiske oppfatning av religion som ligger bak fremstillingen i dette kapittelet. Denne er treffende uttrykt i følgende sitat fra den finske religionsfilosofen Sami Pihlström. Han skriver:

> Religious beliefs, understood as practice-embedded certainties or fundamental convictions shaping the believers' lives, are not scientific-like hypotheses to be tested in the way we test scientific or commonsensical beliefs about the world. Even so, they can be given up and/or revised in the course of our on-going experience and its transformations. They are not immune to criticism, because our lives and their contexts can and do change, requiring us to modify the concepts and language-games (including religious ones) we (may) employ to make sense of those lives. Or better, if one's faith is immune to criticism, then it is not genuinely religious at all. (Pihlström, 2012, s. 11)

Hvis vi ser religion som noe som handler om menneskets ytterste spørsmål, og lar oss orientere i forhold til dem, blir det klarere hva som er forskjell

på religion og vitenskap. Vitenskap kan ikke si hva som er livets mening, hvorfor vi lever, hva det er viktig for oss å strebe etter, eller hva som skal bestemme vår livsvei. Hvis vi tror at vitenskap kan gjøre alt dette på egen hånd, er vi gått over til å bli det Mikael Stenmark kaller *vitenskapstroende*: «A science believer is someone who believes that science alone can solve our existential and ultimate questions or at least do this better than any traditional religion or secular ideology» (Stenmark, 2001, s. 124). Dette er i realiteten et argument som innebærer at religion *gjør* noe som vitenskap ikke gjør eller vanligvis tenkes å gjøre. Samtidig sier dette noe om at den som, i Stenmarks forstand, blir en vitenskapstroende, bruker vitenskapen til noe annet enn det den vanligvis blir brukt til, og dermed utvider dens *bruksområde*. Dersom dette bruksområdet da kommer til å overlappe det som religion har, kan det oppfattes som et grunnlag for konflikt mellom religion og vitenskap. En mer adekvat beskrivelse vil da være at dette er en konflikt mellom én form for tro og en annen.[7] Å oppfatte det som om det er en motsetning mellom tro og kunnskap (viten), er derfor en fortegning: Tro må bygge på kunnskap, men er likevel mer enn kunnskap. Tro innebærer en tillitsfull antakelse om hvordan helheten av det vi erfarer og vet, henger sammen, og hva slags mening denne helheten har. I den forstand er tro noe de aller fleste mennesker har – også dem som ikke bruker religiøse ressurser for å artikulere denne helheten. Ingen lever uten å tro på noe. Å underslå dette kan bidra til å skape konflikt, mens å anerkjenne det kan skape fellesskap på tvers av forskjeller.

Religioner vil alltid skape konflikt. Ikke fordi de må stå i motsetning til vitenskap, men fordi de tematiserer, synliggjør og gir tilgang til ulike mulige svar på de grunnleggende spørsmålene som vi mennesker igjen og igjen står overfor. Det er positivt at mangfoldet av religiøse tradisjoner gir omstridte svar på spørsmålene om hva som til sjuende og sist skal være viktigst, hva som er våre grunnleggende verdier, og hva slags samfunn vi skal ha. Men å forholde seg til omstridte svar på dette trenger ikke å bety at man må ekskludere andre utkast til svar i utgangspunktet. Et mangfold av ulike svar på hva som er viktigst når det gjelder orientering og transformasjon, kan gi flere ressurser til refleksjon og slik skape

7 Jeg har utviklet en videre kontekst for argumentasjonen i dette avsnittet i Henriksen (2016).

grunnlag for nysgjerrighet, forståelse og ydmykhet i møte med andre, som er sammen med oss i å søke svar på noe vi ikke kan regne med å få endegyldige svar.

Referanser

Andersen, E. W., Sundsdal, S., Skår, K. L. (2019, 6. februar). Forbyr misjonering under Arendalsuka. Hentet fra https://www.nrk.no/sorlandet/ingen-misjonering-under-arendalsuka-1.14417925

Dagen. (2018, 4. desember). Når skoleandakten provoserer. Leder. Dagen. Hentet fra https://www.dagen.no/meninger/leder/2018-12-04/N%C3%A5r-skoleandakten-provoserer-703309.html.

Gay, P. (1997). *The Enlightenment: An interpretation.* New York: W. W. Norton & Company.

Henriksen, J.-O. (2016). *Mangfold og tvetydighet: Aktuelle blikk på religion.* Kristiansand: Portal forlag.

Henriksen, J.-O. (2017). *Religion as orientation and transformation: A maximalist theory.* Religion in Philosophy and Theology 90. Tübingen: Mohr Siebeck.

Joas, H. (2014). *Faith as an option: Possible futures for Christianity. Cultural memory in the present*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Jones, J. W. (2008). *Blood that cries out from the earth: The psychology of religious terrorism.* Oxford, UK: Oxford University Press.

Jones, J. W. (2002). *Terror and transformation: The ambiguity of religion in psychoanalytic perspective.* New York: Brunner-Routledge.

Juergensmeyer, M. (2017). *Terror in the mind of god: The global rise of religious violence.* Oakland, CA: University of California Press.

Müller, F. M. (1874). *Einleitung in Die Vergleichende Religionswissenschaft.* Strassburg: Trubner.

Neville, R. C. (2018). *Defining religion: Essays in philosophy of religion.* Albany, NY: SUNY Press.

NRK. (2019). Ingen misjonering under Arendalsuka. Hentet 17.10.19 fra https://www.nrk.no/sorlandet/ingen-misjonering-under-arendalsuka-1.14417925

Pihlström, Sami. (2018). A New Look at Wittgenstein and Pragmatism. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy, IV*(2).

Stenmark, M. (2001). *Scientism: Science, ethics, and religion.* Aldershot, UK/Burlington, VT: Ashgate Publishing.

Toft, A. (2019). Conflict and entertainment: Media influence on religious education in upper secondary school in Norway. Avhandling. MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn.

KAPITTEL 4

Plikt til samarbeid, invitasjon til konflikt? Sykepleierrollen i norske høysikkerhetsfengsel

Terje Emil Fredwall og Inger Beate Larsen
Universitetet i Agder

Introduksjon

For ikke så mange tiår tilbake var alle som arbeidet i norske fengsel, ansatt og lønnet av justismyndighetene. Først ved overgangen til 1970-tallet begynte dette å endre seg. I 1969 overtok Kirke- og undervisningsdepartementet ansvaret for skoletilbudet til de som var fengslet (Langelid, 2015, s. 112–128), omtrent samtidig som sosiolog Nils Christie (1970) foreslo å omorganisere fengselsvesenet slik at de offentlige etatene som ellers hadde ansvaret for tjenestene i samfunnet, også skulle sørge for dem *innenfor* fengselsmurene.

Dette var en organisasjonsmodell som skulle komme til å skape grobunn for viktige endringer i de neste tiårenes straffegjennomføringspolitikk. Endringene skjedde rett nok gradvis og langsomt, men siden 1979 har kulturmyndighetene hatt ansvaret for bibliotektjenestene i fengslene (Kyrkje- og undervisningsdepartementet, 1979, s. 208), i 1987 ble ansvaret for helsetjenestene overført til det som da het Sosialdepartementet (1987,

Sitering av denne artikkelen: Fredwall, T. E. og Larsen, I. B. (2020). Plikt til samarbeid, invitasjon til konflikt? Sykepleierrollen i norske høysikkerhetsfengsel. I O. Lysaker og T. E. Fredwall (Red.), *Verdier i konflikt: Etikk i et mangfoldig samfunn* (s. 73–100). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.95.ch4.

s. 211), og i 2000 overtok Kirkedepartementet ansvaret for prestetjenesten (Kirke, utdannings- og forskningsdepartementet, 1999, s. 279). Slik er det nå lokalbiblioteket som lønner bibliotekaren, prosten som er fengselsprestens nærmeste overordnede (Tjenesteordning for fengselsprester, 2016), og den kommunale helse- og omsorgstjenesten som har det faglige og administrative ansvaret for primærhelsetilbudet til de som er fengslet. Slik har de fengslede i større grad enn tidligere fått del i de velferdsgodene de har rett til (Fridhov & Langelid, 2017). Og slik er det blitt lagt opp til at en rekke profesjonelle, med ulike rolleforståelser, profesjonsidentitet og profesjonsetikk, skal møtes og samhandle.

I dette kapitlet vil vi rette blikket mot én av disse importerte helseprofesjonene: sykepleiere i norske høysikkerhetsfengsel. Dette er en yrkesgruppe som har en sentral rolle i fengselshverdagen, men som det hittil har vært skrevet lite om i en norsk kontekst.[1] I 2018 var det i underkant av 150 personer som arbeidet som sykepleiere i norske fengsel (Helsedirektoratet, 2019). Vi har undersøkt hvordan seksten av disse reflekterer over og beskriver sykepleierrollen i fengsel, og hvordan de reflekterer over og beskriver samarbeidet med fengselsbetjenter og fengselsledelse.

Samarbeidet mellom helsepersonell og de uniformerte fengselsansatte er lovpålagt (straffegjennomføringsloven § 4), og lovgiver bruker da også modalverbet *skal* for å markere viktigheten og nødvendigheten av «en samordnet innsats for å dekke domfelte og innsattes behov». Selv om samarbeid og samordnet innsats dermed er noe de ulike etatene og de ulike profesjonelle er forpliktet til, er det nærliggende å anta at dette også kan fremkalle spenninger, for eksempel mellom kriminalomsorgens sikkerhetsansvar og sykepleiernes ansvar for å gi helsefaglig oppfølging. For der sykepleiernes oppdrag legger opp til at det er hensynet til den enkelte pasient som skal tillegges størst betydning, gjør fengslenes ansvar for sikkerheten at de ansatte også må ivareta andre hensyn enn de som gjelder de fengsledes individuelle behov. Og der sykepleierne har et profesjonsetisk ansvar for å lindre lidelse hos pasientene (Norsk sykepleierforbund,

---

1 Se imidlertid Loos og Rustad (2006); Hårdnes (2007); Hean, Willumsen og Ødegård (2017); Horntvedt (2017). Se også rapportene – og da særlig omtalen av helsetjenestetilbudet – som er publisert etter at Sivilombudsmannens forebyggingsenhet fra 2014 har besøkt en rekke norske fengsler (Sivilombudsmannen, u.å.).

2016), har lovgiver gitt fengslene i oppdrag å sørge for at de domfelte opplever straffen som et onde (NOU 2002: 4, 2002; Justis- og politidepartementet, 2004; Justiskomiteen, 2005).

En slik konflikt mellom frihetsberøvelse og omsorg, sikkerhetshensyn og ivaretakelse av enkeltpersoners helse er da også uttrykt i styringsdokumenter (Helsedirektoratet, 2016) og i fag- og forskningslitteraturen (Rua, 2012; Giertsen & Rua, 2014; Fridhov & Langelid, 2017; Snertingdal, 2019). Fridhov og Langelid (2017, s. 260) karakteriserer for eksempel importmodellens utvikling i kriminalomsorgen som en vei fylt «av konflikter og spenning i et fra før spenningsfylt system»: «Etableringen medførte store administrative utfordringer, både for kriminalomsorgen og de importerte tjenestene. … Hele veien lå spenningsfeltet kontroll/hjelp under. Aller mest merkbart ble dette når det gjaldt helsetjenester», skriver de (Fridhov & Langelid, 2017, s. 268). På liknende vis omtaler Snertingdal (2019, s. 79) spenningen mellom målsettingene til kriminalomsorgen og helse- og omsorgstjenestene som «grunnleggende», mens Helsedirektoratet (2016, s. 8) påpeker at helsepersonell og fengselsansatte har «ulike oppgaver overfor innsatte», at «tjenestene som ytes har ulike formål» og at de ansatte derfor må bruke «forskjellige virkemidler». Dette, skriver direktoratet videre, fordrer gode samarbeidsrutiner, men byr også på reelle muligheter for at det kan «oppstå uenighet mellom kriminalomsorgen og helse- og omsorgstjenesten i fengsel om når, hvor og hvordan innsatte skal motta helse- og omsorgstjenester» (Helsedirektoratet, 2016, s. 17).

Det er dette samarbeidet og slike potensielle konfliktområder vi ønsker å se nærmere på i det følgende. Vi spør: Hvordan beskriver sykepleiere rollen og arbeidshverdagen i et høysikkerhetsfengsel, og hvilke refleksjoner gjør de omkring samarbeidet med de fengselsansatte?

Skranke mot lukkethet, invitasjon til konflikt?

Da Christie (1970) skisserte sine refleksjoner omkring behovet for å importere velferdsstatlige tjenester og profesjoner inn i fengslene, var han tydelig opptatt av å åpne opp fengselssystemet for innsyn og kritiske blikk. Uenighet, konflikter og meningsbrytning fremsto ikke som noe utelukkende negativt og truende. Tvert om. Christie var opptatt av

fordelene av organisasjonsformer som bidro til å åpne systemene, og han argumenterte for viktigheten av å demme opp for vanetenkning, tilpasninger og utvisking av kritikk – ikke minst innenfor strafferettskjedens institusjoner.

I artikkelen «Modeller for fengselsorganisasjonen» drøfter Christie ulike måter å få profesjonelle hjelpere inn i fengselet på. Han etablerer to organisasjonstyper: selvforsyningsmodellen og import- og eksportmodellen. Den første av disse, altså selvforsyningsmodellen, lå tett opptil hvordan fengslene frem til da hadde vært organisert. Han beskriver det som et system hvor alle de nødvendige ressurser tas inn som en integrert del av det enkelte fengsel eller etaten som helhet. Leger og sykepleiere, lærere og prester ansettes av fengslene eller direktoratet (eller Fengselsstyret, som det het da artikkelen ble utgitt). Og på den måten trekkes disse profesjonene inn under fengselsvesenets administrasjon og organisering. Én av ulempene med en slik organisasjonsmodell var imidlertid at de profesjonelle kunne komme til å miste kontakten med sin egen yrkesgruppe og utviklingen innenfor faget, påpekte Christie. En annen ulempe var at hensynene til sikkerhet og bevoktning med stor sannsynlighet ville komme til å få forrang fremfor andre hensyn. Fengslene er fylt av en rekke ulike og til tider motstridende hensyn, men det er særlig én målsetting som dominerer: «Den innsatte skal være innsatt den tid som samfunnet har bestemt, og bevoktning og sikkerhet får derfor prioritet framfor alt annet» (Christie, 1970, s. 74). Slik vil legene, sykepleierne og lærerne med stor sannsynlighet tilpasse seg bevoktningsmålsettingen, og slik vil de «miste sin identitet og derved sin nytte», skriver han (Christie, 1970, s. 74).

Som alternativ til selvforsyningsmodellen satte Christie derfor opp en import- og eksportmodell. I korthet gikk dette ut på at de offentlige etatene som ellers hadde ansvaret for tjenestene i samfunnet utenfor murene, også skulle ha ansvaret for dette i fengslene. De fengselsansatte skulle ta seg av sikkerhets- og bevoktningsarbeidet, og de skulle ha ansvaret for å legge til rette for at de importerte tjenestene kunne «komme til med det beste de har å by på» (Christie, 1970, s. 75). Alle de andre arbeidsoppgavene, de som handlet om helse og utdanning, kultur og livssyn, skulle løftes ut av hendene til fengselsledelsen. Slik ville det ikke lenger være

fengselsleger, men «vanlige leger» forankret i en «vanlig legepraksis» som skulle behandle syke. Og slik skulle det heller ikke være nødvendig med fengselsprester eller fengselssykepleiere, bare vanlige prester og sykepleiere som kunne utføre sine vanlige plikter og tjenester. Som Christie (1970, s. 75) poengterer: «Denne modellen åpner systemet ved å legge alle de andre funksjoner og funksjonærer *utenfor* fengslet. Den avskaffer dem ikke, men lar dem ha sin base, sin organisasjonsmessige tilknytning, utenfor.»

Ifølge Christie kunne de importerte profesjonene dermed beholde kontakten med den faglige utviklingen innen sine kjerneområder. En annen fordel var at profesjonelle hadde sin tilhørighet utenfor fengselssystemet og dermed kunne påvirke utviklingen og standarden i fengselstilbudet gjennom disse organisasjonene. En tredje styrke var at tradisjoner og vanetenkning ville bli utfordret: De profesjonelle som kom utenfra, «ble ikke vant til fengslene», påpekte han (Christie, 1970, s. 77). De ble i stedet «importert med nye øyne», med blikk som verken var blinde for de smertene som de fengslede opplevde under fengselsoppholdet, eller hadde vennet seg til at varetektsinnsatte og domfelte skulle tilbys dårligere tjenester enn andre befolkningsgrupper – utenfor fengselsmurene.

Siden de fengselsansatte etter denne modellen kun skulle ha ansvaret for bevoktningen og for å legge til rette for andre importerte tjenester, så Christie en klar fare i at arbeidsdagene deres kunne oppleves monotone og trøstesløse. En annen følge var at rekrutteringen til yrket kunne bli dårligere. Derfor foreslo han at fengselssystemet skulle legge opp til å bli en import- *og* eksportmodell. Dette kunne skje gjennom rotasjonsordninger innad i kriminalomsorgen, eller ved at det ble skapt ordninger som gjorde at de fengselsansatte etter en tid kunne gå til jobber innenfor skole, helse- eller sosialvesen.

Import- og eksportmodellen, slik Christie presenterte den, posisjoneres som en viktig skranke mot vanetenkning og lukkethet. Den legger opp til at profesjonelle fra de velferdsstatlige tjenestene kommer inn med nye og skjerpede blikk. Den åpner opp lukkede systemer for blikk og perspektiver utenfra. Den inviterer til en styrking av de profesjonelle hjelpernes autonomi internt i fengselet, og den legger til rette for at de kan holde seg faglig oppdatert. Samtidig er det nærliggende å lese Christies

tekst som et forsøk på å få til mer meningsbrytning og uenighet mellom de som har arbeidshverdagen i fengslene. Poengtert sagt: Å importere tjenester inn i fengslene kan også forstås som et forsøk på å frembringe mer mangfold og diskusjoner.

Uenighet og konflikt kan i dette perspektivet, gjennom å artikuleres og synliggjøres, styrke kvaliteten på tilbudet som gis de fengslede. Visst kan konflikter skade mennesker og sosiale systemer, hevder han i en senere artikkel: «Konflikter kan drepe, men alt for lite konflikter kan lamme» (Christie, 1978, s. 248). Hvordan kritikk, konflikter og uenigheter håndteres, og hvordan de ulike partene involveres, blir dermed av stor betydning.

Import- og eksportmodellen i nåtidens straffegjennomføring

Ifølge Inger Marie Fridhov og Torfinn Langelid (2017) har Christies drøfting av ulike organisasjonsmodeller hatt stor betydning for politikkutformingen og organiseringen av tjenestetilbudet til varetektsinnsatte og domfelte. «I dag gjelder importmodellen i norsk fengselsvesen», skriver de (Fridhov & Langelid, 2017, s. 259). Både skolen og helsetjenesten, prestetjenesten og bibliotekene er organisert etter importmodellens prinsipper. Samtidig finnes det flere eksempler på en selvforsyningsmodell i organiseringen av de velferdsstatlige tjenestene i fengslene. Dette gjelder sosialkonsulentene (Fridhov & Langelid, 2017; Snertingdal, 2019), verksbetjentene (som blant annet arbeider med vedlikehold, opplæring og sysselsetting av de fengslede) (Snertingdal, 2019), og livssynsmedarbeidere (som skal forebygge radikalisering i fengslene) (Fredwall, 2016). Alle disse er ansatt og lønnet av kriminalomsorgen.

Det er nok likevel fengselsbetjentyrket som i dagens kriminalomsorg ligger lengst unna det organisasjonssystemet Christie så for seg da han skisserte import- og eksportmodellen. For mens Christie avgrenset betjentrollen til å gjelde tilrettelegging for de importerte tjenestene og kontroll- og ordensansvar, består nåtidens betjenthverdag også av serviceoppgaver, relasjonsbyggende oppgaver, dokumentasjons- og rapporteringsoppgaver, kunnskapsbasert påvirkningsarbeid og tilretteleggingsoppgaver

(Fredwall, 2015, s. 39). En slik endring av betjentrollen har også betydning for samarbeidet med andre velferdsstatlige profesjoner innenfor fengselsmurene – og det er derfor vi bruker særlig plass på å omtale den her. I dag er samhandlingen, som allerede påpekt flere ganger, blitt en sentral del av fengselsansattes arbeidshverdag, og dette er regulert både i lovverk, retningslinjer og veiledere. I straffegjennomføringsloven (2001, § 4) heter det at «kriminalomsorgen skal gjennom samarbeid med andre offentlige etater legge til rette for at domfelte og innsatte i varetekt får de tjenester som lovgivningen gir dem krav på». Og i retningslinjene til straffegjennomføringsloven (2008, pkt. 4.1) vektlegges det at de fengslede, «med de begrensninger som følger av frihetsberøvelsen [har] samme rett til tjenester og tilbud og de samme forpliktelsene og ansvar som befolkningen for øvrig». I den nasjonale veilederen for helse- og omsorgstjenestene i fengslene tydeliggjør Helsedirektoratet (2016) videre både sentrale ansvarsforhold og særlige utfordringer i dette samarbeidet. Noen av områdene som har særlig relevans for tematikken i dette kapitlet, er disse:

- Helsetjenesten er – i tråd med prinsippene i importmodellen – underlagt verken Justis- og beredskapsdepartementets eller fengselsledelsens instruksjonsmyndighet (Helsedirektoratet, 2016, s. 16). Det er hver enkelt kommune som avgjør hvor mange sykepleiere som skal være til stede, og hvor ofte legen skal være der. Og det er helsepersonellet som har den faglige kompetansen til å yte nødvendig og forsvarlig helsehjelp.
- Sykepleierne i fengselet forplikter seg til å «innfri pasientens rettigheter til nødvendige helse- og omsorgstjenester» (Helsedirektoratet, 2016, s. 17). Dette medfører et krav og en forventning om at helse- og omsorgstjenesten i fengslene er likeverdig med helse- og omsorgstjenesten for den øvrige befolkningen (pasient- og brukerrettighetsloven, 2001; Helsedirektoratet, 2016, s. 18).
- Sykepleierne har, som alle andre som jobber i fengselet, også et ansvar for sikkerheten. Samarbeidet mellom fengselshelsetjenesten og kriminalomsorgen er bundet av en gjensidig forpliktelse om at jobben skal gjennomføres på en sikkerhetsmessig forsvarlig måte (Helsedirektoratet, 2016, s. 38). Selv om alle profesjonelle dermed har et

ansvar for sikkerheten i en høysikkerhetsavdeling (Kriminalomsorgens sentrale forvaltning, 2006), er det fengselsbetjentene som har som særskilt oppgave å sørge for sikkerheten til ansatte, fengslede og pårørende i fengselet – og ikke minst: som har et lovfestet mandat til om nødvendig å bruke fysisk makt for å ivareta sikkerheten og forhindre rømning (Fredwall, 2015). Dette er ikke en del av sykepleiernes oppgaver.

- Kriminalomsorgens forpliktelse til samarbeid innebærer at sykepleierne i fengselet kan stille krav til hvordan de fengselsansatte møter og samhandler med dem. De skal oppleve å bli møtt med respekt for de arbeidsoppgavene de er satt til å utføre, og for de rollene de har fått. Og fengselet skal legge til rette for at de fengsledes «helsetilstand kan ivaretas» (Helsedirektoratet, 2016, s. 16). Dette er også i tråd med kriminalomsorgens yrkesetiske retningslinjer, der det vektlegges at de fengselsansatte «har plikt til å samarbeide», at de skal «vise respekt for andre faggrupper og deres kompetanse og arbeid», og at de skal «være imøtekommende og vise vilje til engasjement og samarbeid» i kontakten med samarbeidspartnerne (Justis- og politidepartementet, 2005, s. 7–8; se også Fredwall, 2019).
- De ansatte i kriminalomsorgen har ikke anledning til å instruere sykepleierne. Veilederen er imidlertid tydelig på at det er kriminalomsorgen som «har avgjørelsesmyndighet og vedtaksrett i fengselet etter straffegjennomføringslovens bestemmelser» (Helsedirektoratet, 2016, s. 17). En fengselslege som mener at en domfelt eller varetektsinnsatt ikke får forsvarlig helsehjelp som følge av fengselsledelsens avgjørelse, kan melde dette til Fylkesmannen. Fylkesmannen kan i sin tur si seg enig i fengselslegens vurdering, men fengselet behøver ikke å følge denne avgjørelsen så lenge det regionale kriminalomsorgskontoret støtter fengselet. Regionkontorets avgjørelse er endelig, og det er ikke mulig å klage på vedtaket. Kort sagt: Kriminalomsorgen er herre og holder orden i eget hus. Helsepersonellet posisjoneres som inviterte profesjonelle gjester, og de må forholde seg til at det er kriminalomsorgen som har det siste ordet. I tråd med dette minner veilederen om hvor viktig det er at helsepersonellet forsøker å «etablere et godt og konstruktivt

samarbeid med fengselets ledelse og andre ansatte i kriminalomsorgen, slik at gode tiltak til beste for den innsatte, kan drøftes og samordnes» (Helsedirektoratet, 2016, s. 17).

På den måten tegnes det konturer av et komplekst og mangefasettert fengselslandskap, og det er inn i dette sosiale miljøet – bak låste dører og murer, innenfor piggtrådgjerder og i møte med strengt regulerte liv – at sykepleierne går inn og har sin arbeidsplass i norske høysikkerhetsavdelinger. De er forpliktet på sin egen profesjons samfunnsmandat og yrkesetiske standarder, samtidig som de altså også skal samhandle med fengselsbetjentene, forholde seg til norsk straffegjennomføringsrett og møte fengselsansattes tradisjoner og profesjonsetikk.

Kort om kontekst, materiale og metode

Hvilke refleksjoner gjør så sykepleierne seg om dette samarbeidet? Og hvordan beskriver og reflekterer de over rollen og arbeidshverdagen i et høysikkerhetsfengsel? I en periode på ti måneder – mellom mars og desember 2019 – intervjuet førsteforfatteren av dette kapitlet seksten sykepleiere i ni norske fengsel.[2] Tretten av disse var kvinner, tre av dem var menn, og de arbeidet alle på intervjutidspunktet i høysikkerhetsavdelinger. Dette er det nest høyeste sikkerhetsnivået i norsk kriminalomsorg, og det er her de aller fleste fengslede gjennomfører straffen eller varetektsoppholdet (Fredwall, 2015, s. 13–14; Kriminalomsorgsdirektoratet, 2018).

De som ble intervjuet, var på forhånd informert om prosjektet, og de hadde gitt skriftlig samtykke til å delta. Intervjuene varte som oftest mellom to og tre timer. De ble gjennomført individuelt, de aller fleste i helseavdelingen, på sykepleiernes kontor eller i et besøksrom i fengselet, men noen ble også gjort utenfor fengselsportene: på kafé eller på det legevaktkontoret hvor de ellers jobbet. Vi la vekt på å intervjue sykepleiere i både små fengsel (under 40 fengslede personer), mellomstore fengsel

2 Ett av intervjuene ble gjennomført sammen med Åsne Knutson de Presno (Universitetet i Agder), som også er med i forskningsprosjektet som denne studien springer ut av.

(mellom 40 og 100 fengslede personer) og store fengsel (over 100 fengslede personer). Alle samtalene ble tatt opp digitalt og deretter transkribert.

Norsk senter for forskningsdata (NSD, referansenr. 571313) har vurdert at behandlingen av personopplysninger i prosjektet er i samsvar med personvernregelverket. Prosjektet er lagt frem for Kriminalomsorgsdirektoratet og Regional etisk komité for medisinsk og helsefaglig forskningsetikk (som begge vurderte at deres godkjenning ikke var nødvendig), og det er godkjent av Etisk komité ved Fakultet for helse- og idrettsvitenskap, Universitetet i Agder.

Et skjebnefellesskap?

I de seksten intervjuene med sykepleierne fant vi beskrivelser og refleksjoner som identifiserer et spenn i rolletolkninger og verdiprioriteringer. Sykepleierne tolker rollen ulikt. De prioriterer forskjellig, og de har ulike syn på hvordan samarbeidet med de fengselsansatte er eller bør være. Det finnes på den måten variasjoner og nyanser i hvordan de forstår ansvaret som sykepleiere i høysikkerhetsavdelinger. Ved å sammenligne dette datamaterialet med empirisk informerte analyser som førsteforfatteren tidligere har gjort av fengselsbetjentrollen i norske høysikkerhetsavdelinger (Fredwall, 2015),[3] finner vi at spenninger og ulike oppfatninger ikke bare følger profesjonsrollen. Det oppstår også akser eller konfliktlinjer som går på tvers av rollene som sykepleier og fengselsbetjent i en høysikkerhetsavdeling. Samtidig finner vi et fellesskap i verdier, holdninger og tolkninger av hva som skal til for å gjøre en adekvat jobb i en norsk høysikkerhetsavdeling. Og det er disse fellestrekkene vi vil identifisere først.

Alle sykepleierne vi intervjuet, var for det første opptatt av å støtte opp under fengslenes fremste oppgave: å sørge for at de som er fengslet,

3 I denne studien undersøker Fredwall (2015) hvilke moralske idealer som kan identifiseres og fremstår som profesjonsetisk relevante i de beskrivelser som fem instanser – alle med enten en politisk, faglig, administrativ eller profesjonell tilknytning til kriminalomsorgen – gir av rollen som fengselsbetjent i høysikkerhetsavdelinger. Datamaterialet bygger på intervjuer med nitten fengselsbetjenter og alle (fem) medlemmene i Kriminalomsorgens aspirantnemnd, samt innholdsanalyser av tre styringsdokumenter og én rekrutteringsbrosjyre til fengselsbetjentutdanningen.

befinner seg på det stedet som det til enhver tid er bestemt at de skal være. Dette innebærer at ingen rømmer eller ulovlig unndrar seg straffen eller de ilagte sanksjonene. Datamaterialet vårt viser med tydelighet at sykepleierne artikulerer viktigheten av å være lojal mot denne siden av kriminalomsorgens samfunnsoppdrag. De er tydelig oppmerksomme på at de alltid skal låse dørene etter seg, at de aldri skal gi nøklene videre til de fengslede, at de aldri skal legge nøklene igjen på et bord, at de ikke skal ta med seg mobiltelefonen inn i fengselet, og at de alltid skal ha på seg sikkerhetsalarmen. Slik ser de seg selv også som en del av det statiske sikkerhetsarbeidet i høysikkerhetsfengselet, som handler om materielle tiltak som ringmurer, gitter og låste dører.

Alle sykepleierne som ble intervjuet, var for det andre opptatt av at det er frihetsberøvelsen som er ondepåføringen i en fengselsstraff. I Norge har straffens kjerne (eller materielle definisjon) tradisjonelt vært formulert slik: «Straff er et onde som staten tilføyer en lovovertreder på grunn av lovovertredelsen, i den hensikt at han skal føle det som et onde» (Andenæs, 1962; se også Fredwall, 2017). Staten har dermed som *intensjon* at fengselsstraffen skal oppleves som et onde av de som gjennomfører den (Fredwall, 2015, 2017), men denne ondepåføringen knyttes ikke til innholdet i straffegjennomføringen (som at de fengslede skal oppleve ubehag gjennom dårlig mat, støy, harde senger eller kjefting). Slik følger sykepleierne i denne studien det som har vært et viktig prinsipp for norsk straffegjennomføring siden innføringen av fengselsloven i 1958: Det er frihetsberøvelsen og kun denne som skal være den bevisste tilføringen av et onde (Justis- og politidepartementet, 1956).

Det tredje fellestrekket vi fant, var at sykepleierne beskrev rollen sin som en vedvarende balansekunst mellom for lite og for mye: For å kunne gjøre en adekvat jobb som både fengselsbetjent og sykepleier i et høysikkerhetsfengsel, bør de profesjonelle vise innlevelse i de fengsledes situasjon, men ikke så mye at det går på bekostning av sikkerheten i fengselet. De kan være personlige, men ikke på en slik måte at de fengslede kan bruke det mot dem senere. De bør være humørfylte, men ikke taktløse eller useriøse. De kan være tillitsfulle, men ikke naive, tolerante, men ikke grenseløse, vennlige, men ikke kameratslige.

Sikkerhetsorientert og personorientert omsorg

Disse oppfatningene av hva som skal til for å gjøre en adekvat jobb i et norsk høysikkerhetsfengsel, er noe som både sykepleierne vi har intervjuet og fengselsbetjentene i studien til Fredwall (2015) ser ut til å dele og ha felles. Men vi fant også ulikheter, noen spenninger og nyanser som får frem hvordan sykepleierne kombinerer slike felles kjennetegn med andre verdier, holdninger og tolkninger av profesjonsrollen i fengsel. Vi vil i det følgende kategorisere disse ulikhetene i to idealtypiske hovedposisjoner: «sykepleie som sikkerhetsorientert omsorg» og «sykepleie som personorientert omsorg».

Sykepleie som sikkerhetsorientert omsorg

Innenfor et sikkerhetsorientert omsorgsperspektiv blir rollen som sykepleier først og fremst presentert og beskrevet som å være del av et fengselsteam. Lojaliteten til de uniformerte fengselsansatte fremstår som sterk, og både sykepleierrollen og avdelingshverdagen omtales gjennom et innenfrablikk: Sykepleierne ser seg selv som del av fengselsorganisasjonen, selv om de uttrykker at de formelt sett er tilsatt i den kommunale helsetjenesten. Sykepleiere som har et sikkerhetsorientert omsorgsperspektiv, vektlegger at de selv, betjentene og ledelsen har ulike oppgaver og ulike roller, men at de sammen utgjør ett lag med noen felles mål: at det er sikkert å være i fengselet, at de fengslede ivaretas på en adekvat måte mens de er i avdelingen, og at de domfelte lever lovlydige liv etter løslatelsen. «Vi jobber med samme saken, på ulike felt, da», forteller én av sykepleierne om samarbeidet med fengselsbetjentene og fengselsledelsen – og fortsetter:

> Vi er ulike yrkesgrupper, og vi har ulike funksjoner, men vi er veldig avhengig av hverandre i dette systemet. Først og fremst må vi tenke sikkerhet. Deretter må vi tenke på liv og helse. Og så må vi legge til rette for at de ikke skal komme inn igjen. … Du kan ikke jobbe her hvis du ikke tenker sikkerhet først. … Du er nødt til å skjønne hvor du jobber. Hvis du ikke gjør det, så har du ingenting her å gjøre. For alt handler om sikkerhet, egentlig. Vi har lov til først og fremst å tenke sikkerhet for de ansatte. (Sykepleier, mellomstort fengsel)

Sikkerheten tildeles her stor betydning i beskrivelsene av sykepleierrollen. Dette har minst to dimensjoner. For det første finner vi en artikulert forventning om at sykepleierne forsøker å unngå å utsette seg for farlige eller potensielt truende situasjoner. Henvisningene til at «alt handler om sikkerhet», eller at de «først og fremst» må tenke sikkerhet for de ansatte, er blant uttrykkene for dette. Det kan handle om hvor de plasserer seg i rommet når de snakker med fengslede som de ikke kjenner eller er utrygge på. Eller det kan innebære at de gir beskjed til fengselsbetjentene hvis de skal prate med noen på cella.

En slik oppmerksomhet mot egen sikkerhet er noe alle sykepleierne vi snakket med, var opptatt av. Den får imidlertid en tilleggsdimensjon innenfor dette omsorgsperspektivet ved at den kobles til hvilken betydning gode og tette relasjoner til fengselsbetjenter og fengselsledelse har for å bidra til ro og orden i fengselsavdelingen. Slike relasjoner handler om å jobbe tett på og sammen med fengselsbetjentene. Betjentene kan på den måten bli kjent med sykepleierne, sykepleierne kan bli kjent med dem, og gjennom denne samhandlingen blir det også lettere å holde hverandre orientert om hva som skjer i avdelingen – innenfor rammene av taushetsplikten.[4] Sykepleiere med et sikkerhetsorientert omsorgsperspektiv kan for eksempel bruke uttrykk og beskrivelser som å være «et hele», som at de ikke er «sterkere enn det svakeste leddet», og som at «vi må jobbe sammen, både når det gjelder sikkerhet og liv og helse» når de snakker om viktigheten av relasjoner i fengselsavdelingen. Eller de kan referere til at «sikkerheten blir på en helt annen måte, da. For vi snakker sammen. … Det er noe med å skjønne hvor vi jobber. Jo mer vi har snakket sammen, jo mindre risiko er det for utagering [blant de domfelte og varetektsinnsatte]».

Innenfor dette omsorgsperspektivet legges det derfor vekt på å delta i de fellesarenaene som finnes i fengselet, og både fengselsbetjenter og fengselsledelsen beskrives som kollegaer:

4 Helsepersonelloven § 25 oppgir at taushetsbelagte opplysninger kan bli gitt til samarbeidende personell hvis det er nødvendig for å kunne gi forsvarlig helsehjelp, og så lenge pasienten ikke motsetter seg dette. Fengselsbetjenter regnes som «samarbeidende personell», og de får da samme taushetsplikt som sykepleierne. Helsedirektoratet (2016, s. 42) anbefaler at det så langt som mulig blir innhentet samtykke fra pasienten hvis «det er tvil om pasienten aksepterer at taushetsbelagte opplysninger skal formidles til samarbeidende personell».

> Vi er et team her, jeg opplever dem som kollegaene mine, selv om vi ikke har samme arbeidsgiver. … Her er vi så inkludert at det bare er en fryd. Alle julebord, alle turer. Senest i dag har jeg avtalt at jeg skal ut for å spise med [en som er fengselsbetjent]. Så vi er veldig inkludert. Vi er veldig gode på å skjønne at vi trenger hverandre i dette systemet. De er flinke til å sette pris på oss, og vi er flinke til å sette pris på dem. Det er noe av det som gjør at jeg føler meg veldig trygg her. Hvis jeg trykker på alarmen, så er de der. Og hvis jeg sier at «nå føler jeg meg utrygg», så er det aldri noen som sier nei eller betviler det jeg sier. Vi tar hverandre på alvor. Og hvis én [fengselsbetjent] ringer og sier «kan du være så snill og snakke med ham [en av de som er fengslet] før du går hjem», så gjør jeg det. For det har også med sikkerhet å gjøre: at hvis jeg snakker med ham før jeg går hjem og roer ham ned på det han tenker på, så slipper betjentene å gjøre det senere om kvelden. Det er vinn-vinn. Det å tenke at vi skal ta vare på hverandre og hjelpe hverandre for å skape ro og orden, det er viktig. (Sykepleier, mellomstort fengsel)

Slik blir sikkerhet en svært viktig verdi innenfor dette perspektivet. Slik blir kraften i de gode relasjonene til de fengselsansatte løftet frem som noe som må prioriteres for å bidra til ro og orden i fengselsavdelingen. Og slik kan også enkeltmøter med de fengslede primært forankres i hensynet til det som gjerne omtales som «den dynamiske sikkerheten» i fengselet.[5] Gjennom å prate med de fengslede, lytte til dem og gi adekvat helsehjelp skapes bedre sosialt klima i fengselsavdelingen, sikkerheten øker, og det demper risikoen for uro og uorden i fengselet. Dette kan også sykepleiere med et personorientert omsorgsperspektiv gjøre, men det vektlegges da mer som en sekundær virkning og er ikke like dominerende som innenfor det sikkerhetsorienterte omsorgsperspektivet.

Et annet kjennetegn ved sykepleie som sikkerhetsorientert omsorg er at sykepleierne er opptatt av samfunnssikkerhet og endringer i de fengsledes liv. Blikket blir her rettet fremover: mot at de varetektsinnsatte og domfelte kan leve lovlydige liv etter løslatelsen. De fengsledes livsførsel og

---

5 Begrepet «dynamisk sikkerhet» kom inn i det norske fengselsvokabularet i begynnelsen av 1990-årene. Informert av Ian Dunbar, en tidligere britisk fengselsleder, ble samhandling, kommunikasjon og kontroll vevd tett sammen i fengselet – og da først og fremst knyttet til fengselsbetjentenes arbeid. For mer om dette, se Fredwall (2015, s. 173–175).

levekår tildeles en betydelig plass, og det er de profesjonelle som tar initiativ til og setter i gang arbeidet med de fengsledes rehabilitering. Troen på menneskelig endring blir dermed en sentral verdi for disse sykepleierne, og vekten legges på hvilken betydning en slik endringsprosess kan ha for fremtidig lovlydighet.

Sykepleier: Jeg synes en god samtale er en samtale hvor jeg får den innsatte til å reflektere over eget liv. Og hvor han på en måte ser hva som er godt og galt i livet sitt. Hvis jeg får en følelse av at det har skjedd en endring hos ham da, så synes jeg det er bra. … Min utfordring er å forstå at nå er han motivert, nå er det vits i å jobbe med ham. Jeg har brukt masse tid og krefter på folk som egentlig ikke er motiverte. …

Intervjuer: Og når du sier motivasjon, hva tenker du på da?

Sykepleier: Motivasjon til endring, til å komme ut og leve et lovlydig liv som en god samfunnsborger. Det må jo være målet? Der du ikke begår kriminelle handlinger som er til skade for andre. Der du blir en samfunnsborger som bidrar og føler at du har en verdi. …

Intervjuer: Og din jobb inn i dette er å være en av de som påvirker til det?

Sykepleier: Ja, jeg prøver å være en motivator for det gode liv. For tidligere har jeg vært veldig opptatt av den innsatte, og det er jeg fortsatt, men jeg er kanskje enda mer opptatt av de ute i samfunnet som skal beskyttes fra disse som gjør disse gale tingene. Og hvis vi kan endre dem her inne til å gjøre mindre galt ute, så er det vinn-vinn det også. … Dette handler ikke bare om de innsatte. Det handler også om at de som lever ute i samfunnet skal være tryggest mulig. Vi skal ikke bare skape et godt liv for dem som sitter inne, men også for dem som er ute. Det handler om å beskytte samfunnet ute også. Jeg tenker mer og mer på dem ute i samfunnet som skal bli beskyttet fra disse kriminelle. (Sykepleier, mellomstort fengsel)

En slik tilnærming ligger tett opptil det Fredwall (2015) identifiserer som et «transformerende ideal» for arbeidet som fengselsbetjent. Dette idealet, som var ett av i alt fem idealer som ble identifisert, kjennetegnes nettopp

av et fremtidsrettet perspektiv der ønsket om å forandre de fengsledes livsførsel og levekår står sentralt, der de ansatte uttrykker et ansvar for å sette i gang en slik endringsprosess, og der lovlydighet er det primære siktemålet med endringen. Dette skal igjen bidra til et tryggere samfunn og bedre samfunnsbeskyttelse.

Sykepleie som personorientert omsorg

Innenfor et personorientert omsorgsperspektiv, som var det dominerende perspektivet i datamaterialet vårt, blir rollen som sykepleier først og fremst presentert og beskrevet ut fra hensynet til den enkelte varetektsinnsattes og domfeltes livssituasjon i fengselet. Lojaliteten til de fengslede fremstår som sterk, og både sykepleierrollen og avdelingshverdagen omtales gjennom et utenfrablikk: sykepleierne oppfatter seg først og fremst som en importert tjeneste, tilsatt i den kommunale helsetjenesten. Sykepleierne vektlegger at de selv, betjentene og fengselsledelsen har ulike oppgaver og roller, og de er opptatt av at dette også kan innebære at de har ulike mål for arbeidet. «Fokuset er definitivt helse», kan de for eksempel si om rollen sin (sykepleier, stort fengsel). Eller de kan fortelle:

> Min rolle er jo ikke å sperre dem inne. Jeg slipper den biten der. Og selv om de er fratatt friheten og sånn, så har ikke jeg fokus på det med straff. Jobben min er ikke strafferelatert. Den er å ta vare på dem på en best mulig måte, mens de er her hos oss. (Sykepleier, lite fengsel)

> Lojaliteten min er jo hos pasienten. (Sykepleier, stort fengsel)

> Det er de innsatte – pasientene våre – som er i hovedfokus. Det er de vi skal bruke tiden vår på. … Vi skal ta oss av dem. Vi skal serve de innsatte i fengsel med helsetjenester på lik linje med de som du og jeg får. … Det er helt klart at lojaliteten min ligger hos de innsatte. (Sykepleier, mellomstort fengsel)

Sykepleiere med et personorientert omsorgsperspektiv er tydelig orientert mot nåtiden. Idealet er å være et medmenneske med sykepleiefaglig kompetanse for personer i en vanskelig livssituasjon. De forteller at de er opptatt av de fengsledes ve og vel, her og nå under fengselsoppholdet, og de vektlegger at de domfelte og varetektsinnsatte skal ha det så godt som

mulig innenfor rammene av varetektsoppholdet eller straffegjennomføringen. «Det er jo én av hovedoppgavene våre: å få dem til å sone best mulig», sa for eksempel en av sykepleierne vi intervjuet. Begrunnelsene for en slik tilnærming er først og fremst forankret i hensynet til fengsledes situasjon, akkurat her og nå. Slik plasserer de seg innenfor det som de siste tiårene er blitt en sentral posisjon i norske helsefelt: intensjonen om å tilpasse helse- og omsorgstjenester til den enkelte pasients eller brukers behov og relasjoner, verdier og historie (Briseid, 2019). Sykepleierne forsøker å motivere og gi de fengslede håp. Samtidig er de opptatt av konteksten de befinner seg i, og de setter, ifølge egne beskrivelser, grenser hvis det er nødvendig for fellesskapet eller de berørte parter. De er kort sagt grensesettende hvis de må, men omsorgsfulle og hjelpsomme så ofte som de kan. Uttrykk som «sensitiv omsorg», «betingelsesløs parathet» eller «sørge med og bry oss om pasientene» brukes her om profesjonsrollen:

> Målet mitt er å rekke å få sett alle de innsatte i fengselet i løpet av dagen. Det har jeg som mål. … Jeg prøver å få vekslet noen ord med dem. Det er noen som bare trenger å bli sett, og så kan det hjelpe litt på det ubehaget som de føler i kroppen også. … Jeg banker på cellene til de innsatte. Jeg kan sette meg ned og ta en kopp kaffe med dem på kjøkkenet. Jeg kan gå ned i verkstedet hvor de jobber eller ta en tur oppom dagligstua. For da rekker jeg over så mange. Da kan jeg spørre: «Hvordan går det med deg i dag egentlig?», «Sover du godt etter at du fikk den pillen?», «Hvordan går det med moren din?» – hvis det var noen greier der. Det opplever jeg har en veldig, veldig god effekt på de innsatte, det at de føler seg sett. … Hvis vi skal prate noe utdypende, liker mange å komme på kontoret. De tilbringer jo så mye tid på cella på grunn av innlåsing. Og jeg tror at når jeg går rundt [i fengselet], så blir den terskelen for å prate med meg ikke noe høy. Det er i hvert fall målet mitt: at det ikke skal være noen forskjell. Jeg er jo et helt vanlig menneske som de kan prate med det meste om. … Det trenger jo ikke være sykdom vi snakker om. Vi kan snakke om helt hverdagslige ting. Noen ganger er det kanskje det de har mest behov for å prate om. Disse damene har mange ting som ikke bare handler direkte om helse, men som de har behov for å snakke med noen om – for å bli møtt, om ikke med forståelse, så i hvert fall med omsorg. (Sykepleier, lite fengsel)

> Her i fengselet møter jeg folk som kan være straffet for ting som kan være ganske så grusomme eller brutale eller hensynsløse. Nå er de i en situasjon hvor de sitter i fengsel, og der jeg opplever at deres avmakt er ganske stor. De har gått fra å være i full frihet til å være i begrensede omgivelser her. Da opplever jeg at vi kommer inn og hjelper folk med en betingelsesløs parathet. Jeg står ikke for rammene. Jeg har ikke definert rammene og har ikke ansvaret for det. Jeg har ansvaret for å gi hjelp innenfor de rammene som finnes. Og ofte vil det da være: «Hvordan kan jeg hjelpe deg med å mestre denne situasjonen her?» Og så selvfølgelig gi helsehjelp hvis det er noe vi kan gjøre med et sår eller en forbinding eller gjennom sovepiller eller andre piller. (Sykepleier, mellomstort fengsel)

> Det er vel så basic som Florence Nightingale og det hun presenterte som omsorg. Omsorg kommer av det tyske ordet *sorgen*. Vi skal sørge med pasientene, vi skal bekymre oss for pasientene våre, vi skal bry oss om pasientene våre. Å sørge med pasientene, det er å få en forståelse av den livssituasjonen de er i, den totaleksistensielle krisen de er i. For det å bli fengslet og det å være i fengsel er en krise for mange. Og så er jeg opptatt av omsorg i form av å bry oss. Vi skal sørge for at noe skjer med og rundt den innsatte og bekymre oss om eller for den innsatte. Hvis jeg har en reell faglig bekymring for at dette ikke skal gå så bra, så må jeg sørge for at den bekymringen, den magefølelsen, blir videreformidlet til kanskje en lege, fysioterapeut, tannlege eller psykolog. (Sykepleier, stort fengsel)

Sykepleiere med et personorientert omsorgsperspektiv vektlegger på den måten både omsorg, ivaretakelse og autonomi. Det er enkeltmenneskers ve og vel – akkurat her, akkurat nå – som betones, et perspektiv som dermed ligger tett opptil det Fredwall (2015) har omtalt som et «medvandrende ideal» for fengselsarbeidet. Et sentralt kjennetegn ved dette idealet er nettopp at de fengslede posisjoneres som medmennesker som de ansatte har et moralsk ansvar for. Et annet særpreg er at de fengslede skal ivaretas så godt som mulig innenfor rammene av varetektsoppholdet eller straffegjennomføringen, mens det for det tredje betones at de fengslede alltid er mer enn de gjerningene de har gjort.

Et slikt perspektiv kan også komme til uttrykk når sykepleierne opplever at de ikke strekker til: at de ikke har nok tid til pasientkontakt, at

det er for få ansatte på jobb til for mange oppgaver, eller at det er for store avstander mellom helseavdelingen og der hvor de fengslede befinner seg. Flere av sykepleierne uttrykker frustrasjonen over dette:

> Jeg er litt skuffet. For da jeg begynte her, så husker jeg veldig godt at jeg syntes jeg hadde for lite pasientkontakt. Jeg kom fra en institusjon der mye av jobben var å være i miljøet og så trygge ved å være til stede eller ved å ha samtaler. Mens her er vi fysisk atskilt, og jeg har fremdeles mye, mye mindre pasientkontakt i dag enn det som jeg hadde på [den andre institusjonen]. Jeg har, med velsignelse fra ledelsen, fått lov til å ha pasientsamtaler med enkelte [fengslede] som har behov for jevnlige samtaler. Det var det ingen tradisjon for da jeg begynte. Det er altfor stor avstand mellom helseavdelingen og avdelingene [der de fengslede befinner seg]. Fremdeles har jeg mye mindre pasientkontakt enn jeg hadde på [den andre institusjonen]. Arbeidsdagen vår er så fylt opp med dokumentasjon, henvendelser til andre institusjoner og ikke minst å legge medisindosetter. … Det går *fryktelig* mye tid til ting som ikke er direkte pasientrelatert. (Sykepleier, stort fengsel)

> Jeg opplever at vi driver og slukker for mange branner og at det er det som gjennomgående preger arbeidshverdagen vår. Vi har jo noen innsatte her som henvender seg på somatisk grunnlag hele tiden. Én av de innsatte klagde over at huden hennes kløddе. Vi så ingenting. Det var ikke noe somatisk feil. Så tenkte vi: «Okey, kom ned til oss, her sitter vi to [sykepleiere]. Få høre: Hvordan har du det egentlig her?» Og så kommer hele greia. Hvis vi hadde hatt litt mer ressurser, så hadde vi kunnet møte dette på en helt annen måte. Vi kunne avtalt jevnlige samtaler, for eksempel, og holdt litt i henne mens hun sitter her på varetekt. Varetekt gjør jo noe med folk. Det at du ikke vet hva, hvor, hvor lenge. Får jeg dom? Får jeg ikke dom? Vi mennesker tåler dårlig den usikkerheten som ligger i det. Og har du noe grums et eller annet sted på psyken, så blomstrer det, rett og slett. … Men det sier seg selv at det er umulig å gi noe annet enn akkurat nødvendig helsehjelp når vi sitter med de ressursene vi har. (Sykepleier, mellomstort fengsel)

Samtidig viser datamaterialet vårt hvordan flere av sykepleierne forsøker å kombinere det nåtidorienterte profesjonsidealet med et fremtidsperspektiv for de fengsledes situasjon: mot hvordan de innsatte og domfelte

skal få det når de en gang forlater fengselet. De profesjonelle i fengselet blir her samtalepartnere og ledsagere, men de er også opptatt av at de fengslede selv må ønske å ta imot den hjelpen og tilretteleggingen de profesjonelle tilbyr dem. Det er hensynet til den enkelte innsatte og domfelte som her tildeles verdi: at de fengslede skal få en mulighet til å kunne leve gode liv, for seg selv og i relasjon til andre, før og etter løslatelsen. Dette ligger tett opptil det Fredwall (2015) har omtalt som et «veiledende ideal» for fengselsansatte. Interaksjonen med og omsorgen for de fengslede ses først og fremst som betydningsfullt her og nå, men den tildeles også en klar sekundær betydning ved at den kan påvirke livet til de fengslede etter løslatelsen – i en eller annen positiv forstand:

> Jeg vet jo om flere innsatte som drar rett ut for å ruse seg igjen. Så kan man tenke at det hjalp ikke noen ting. Vel, kan hende hjalp det noe likevel. Kan hende har man startet et eller annet inni dem, tanken om at «selv om jeg havnet på ruskjøret igjen, så er det håp for meg også». Det er i hvert fall målet mitt – og jeg tror det er det for betjentene her også: at man kanskje kan utgjøre en liten forskjell som gjør at man kan få ta fatt på livet igjen. … Det er jo et håp. Og ingen kan ta fra dem det håpet. Det er der uansett. Det kan man holde fast på hele tiden. … Jeg husker jeg lærte om tro og håp. Håp er liksom enda dypere. Det er nesten essensen i mennesketilværelsen. Man kan jo ha håp om mange forskjellige ting. Håp kan jo være individuelt. Håpet er for noen kanskje å få barnet tilbake, bli rusfri, få seg en jobb, møte den og den igjen. Og det å hjelpe dem med å finne det håpet som er viktig i deres liv, hjelpe dem så de kan få livet på rett kjøl – ja… (Sykepleier, lite fengsel)

Sykepleier:	Når jeg jobber med folk over tid, så jobber jeg også med de tre tidsaspektene fortid, nåtid og fremtid. Og vi snakker mye om hvordan du med fortiden din her og nå kan møte fremtiden.
Intervjuer:	*Kan du gi et eksempel på det?*
Sykepleier:	Dette her med skyld og skam, for eksempel, i forhold til det de har gjort. De har gjort en handling som ligger i fortiden, som har gjort at de har havnet i fengsel her og nå. De har kanskje ventet lenge på å komme inn til en lang dom. De har grudd seg for å komme inn. Da kan jeg hjelpe dem med å verbalisere: «Hvordan

> kan du leve med det du har gjort inn i fremtiden? Hvem tenker du at du er når du slipper ut?» Jeg opplever at mange innsatte har mange tanker om det. «Hvordan vil verden der ute forholde seg til meg når jeg slipper ut?» Og da snakker vi mye om det der med et system som dømmer deg til tre års fengsel, for eksempel. Da er man ferdig sonet. Så det prøver jeg også å ha med i samtalen, der hvor det kjennes naturlig. (Sykepleier, stort fengsel)

De fleste sykepleierne i vårt datamateriale som har et personorientert perspektiv, beskriver en god relasjon til de fengselsansatte. De opplever at de har et velfungerende samarbeid med fengselsbetjentene og fengselsledelsen. Fengselsledelsen kan for eksempel spørre dem om generelle helsefaglige råd, samtidig som de ikke opplever forventninger til at de skal utfordre taushetsplikten. De kan snakke sammen om etiske utfordringer, samtidig som ledelsen ifølge sykepleierne er tydelig oppmerksomme på sykepleiernes rolle som en importert og uavhengig tjeneste. Disse sykepleierne beskriver også samarbeidet med fengselsbetjentene som gjennomgående preget av respekt – både på det personlige plan og for hverandres roller og oppdrag. Og de forteller at de nå og da opplever å kunne påvirke de fengselsansatte når de skal ta avgjørelser som gjelder flytting av domfelte eller innsatte:

> Da jeg begynte i fengselet, var jeg spent på hvilke metodiske eller etiske konflikter som kunne oppstå når en sykepleier med et omsorgsperspektiv skulle arbeide sammen med fengselsfolk som har en vokterrolle. Og det har overrasket meg: Hvor godt vi har arbeidet sammen! Det er veldig tilfredsstillende. Jeg tror det handler om en ledelsestydelighet fra toppen her. Hva er det vi legger vekt på? Jo, mennesker skal ses, de skal møtes med medmenneskelighet, det skal være et rehabiliteringsperspektiv, og vi skal hjelpe folk videre. (Sykepleier, mellomstort fengsel)

> Jeg opplever at vi har et veldig ålreit forhold til betjentene. Betjentene vet hvem vi er, og de vet hva vi kan og hva de kan forvente av oss. … Og så opplever jeg at vi har et flott førstebetjentteam, som er veldig, veldig ålreit å ha i ryggen. Jeg opplever at de er veldig på. De er gode til å støtte oss, hjelpe oss til å ordne ting, og de er veldig rundt oss når det skjer noe. (Sykepleier, stort fengsel)

Noen av sykepleierne er opptatt av å ha gode relasjoner til de fengselsansatte, for på den måten å kunne påvirke fengselet i det de oppfatter som en positiv retning. Én av disse sier hun ikke kan annet enn å forholde seg til «hvordan fengselet fungerer»: «Jeg kan ikke få forandret på de systemene som er etablert, men jeg kan være med på å prege hvilke holdninger som er her.» Én av strategiene hun forteller at hun bruker, er forankret i nettopp det å ha gode relasjoner til de fengselsansatte. Ved å rose enkeltbetjenter i fellesarenaer kan hun både markere hva hun mener er god opptreden, oppmuntre enkeltansatte til å fortsette med dette og bringe helsefaglig kunnskap videre til de andre som er til stede. Slik forsøker hun å påvirke gjennom å løfte opp det hun mener er klok opptreden i møte med de fengslede. Flere andre sykepleiere forteller om liknende strategier. En av sykepleierne beskrev dessuten hvordan hun i enkeltsituasjoner der hun var helsefaglig uenig i fengselsledelsens vedtak, orienterte om at hun ville journalføre sin egen vurdering. Dette var en klar strategi fra hennes side for å påvirke avgjørelsen:

> Jeg kan be om en fremstilling til legevakt, og så sier fengselslederen «nei, jeg har ikke folk». «Ja, det er greit, men da journalfører jeg det». Og så kommer det jo en betjent likevel! [ler litt]. Men jeg kan ikke si til lederen at «du skal!». For det er faktisk ikke mitt bord. Men jeg journalfører det, og da er det lederens ansvar. For det at de ikke har nok bemanning, er ikke god nok grunn til ikke å fremstille til legevakt. (Sykepleier, lite fengsel)

Den samme sykepleieren omtaler ellers samarbeidet med både fengselsbetjenter og ledelse som «normalt godt og positivt».

I ett av intervjuene kom det imidlertid frem en helt annen erfaring med samarbeid. Denne sykepleieren brukte mye av samtalen til å fortelle om det hun omtalte som både «kultursjokk» og «kulturkræsj» da hun begynte i fengselet. Dette handlet ifølge henne om både opptreden og holdninger: om hvordan de fengselsansatte snakket om og til de innsatte, om viktigheten av å følge de sosiale normene i fengselet og om «betjentenes holdninger og væremåte, ikke bare mot innsatte, men mot oss samarbeidspartnere». Hennes opplevelse av dette, forteller hun, har hun sagt fra om – til både ledelsen og betjentene:

Sykepleier: Jeg har fått så ørene har flagret både av fengselsleder og av andre på grunn av dette. … De har sagt så mye stygt om meg, enkelte av betjentene som jeg har motsagt. Etter hvert har jeg jo funnet en måte å si ting på og være på og sno meg på i systemet som har gjort at jeg til slutt er godtatt – etter mange år. … Før var jeg litt for kjapp til å svare at jeg var uenig. Jeg gjorde ting på min måte, det som jeg trodde og tenkte var best. Så jeg var nok litt mer «sånn!» før. Og jeg har nok endret min måte å være på. Jeg har ikke endret personlighet, men jeg har endret min måte å være på. Og derfor har jeg passet bedre inn.

Intervjuer: Du må være strateg, høres det ut som.

Sykepleier: Ja! Strategi, det er et nøkkelord. Det ligger ikke noen skumle hensikter bak det. Det er bare en måte å kunne klare å være i jobben på og passe inn.

Ut fra de beskrivelsene denne sykepleieren gir, opptrådte hun i den første tiden annerledes enn de fengselsansatte ventet av henne. Hun konfronterte og sa «klart ifra» til betjentene og ledelsen om opptreden hun mente ikke respekterte de fengslede i tilstrekkelig grad, og som hun var uenig i. Hun utfordret tradisjoner og væremåter i fengselskorridorene, og dette ble ifølge henne møtt med normativ regulering og sosial kontroll. Dette kunne gi seg utslag i at enkelte betjenter ikke snakket med henne på lang tid, eller at hun ikke ble invitert til sosiale tilstelninger i fengselet. «Jeg var ikke invitert på et julebord eller en sommerfest før det var gått fire år», sier hun blant annet. Samtidig forteller hun også om flere betjenter som «i utgangspunktet tenker likt» som henne. Dette er betjenter hun jobber godt sammen med, og som hun opplever å ha felles sentrale profesjonsetiske verdier og holdninger med. «De vil jeg ha med meg, de har flotte holdninger, gode verdier og personligheter som passer inn her. Men du kan jo ikke velge hvem som skal være på jobb sammen med deg, sant?» sier hun. På intervjutidspunktet forteller hun om en annen hverdag i fengselet. «Jeg er på godfot med kriminalomsorgen», sier hun nå – noe som ifølge henne først og fremst handler om at hun er blitt mer erfaren og mer strategisk i måten hun kommuniserer og opptrer på overfor de fengselsansatte for å ivareta de fengsledes helse på en sykepleierfaglig best mulig måte. «Nå kjenner jeg systemet såpass at jeg kan sno meg. … Jeg føler jeg kjenner de

[ansatte i fengselet] så godt at til og med vi små sykepleierne i avdelingen kan påvirke fengselslederen. Men slik var det ikke før.»

Avslutning: fengselet som uenighetsfellesskap

Det finnes både likheter, nyanser og spenninger i de beskrivelsene som sykepleierne i vårt datamateriale gir av egen rolletolkning og arbeidshverdagen i norske høysikkerhetsfengsel. Ved å trekke veksler på tidligere forskning på fengselsbetjentrollen i Norge har vi i dette kapitlet identifisert noen fellesområder som både sykepleiere og fengselsbetjenter løfter frem som sentrale i arbeidshverdagen i fengsel. For å kunne gjøre en adekvat jobb, både som sykepleier og betjent, er man avhengig av en viss evne til å balansere. Ondepåføringen i straffen skal ikke knyttes til innholdet i straffegjennomføringen (ved at det blir de profesjonelles ansvar å gjøre livet til de fengslede så vanskelig eller vondt eller kjipt som mulig), og de må støtte opp under kriminalomsorgens ansvar for å sørge for at rett person er på rett sted til rett tid.

Samtidig har vi identifisert spenninger og ulike oppfatninger i tolkningen av sykepleierrollen og av hva samarbeidet med kriminalomsorgen innebærer. Ved igjen å sammenligne dette datamaterialet med empirisk informerte analyser av fengselsbetjentrollen har vi funnet at det oppstår akser eller potensielle konfliktlinjer, dels mellom sykepleierne og dels på tvers av rollene som sykepleier og fengselsbetjent, i en høysikkerhetsavdeling.

Høysikkerhetsfengselet fremstår på den måten som et uenighetsfellesskap, slik sosiolog Lars Laird Iversen (2014) har definert og beskrevet det. Et uenighetsfellesskap er kort gjengitt en gruppe mennesker som kan ha ulike meninger, og som er i en felles prosess for å løse et problem eller en utfordring. De befinner seg her i et skjebnefellesskap som er med på å forme en felles identitet, forskjellig «fra grupper som ikke er kastet inn i samme situasjon» (Iversen, 2014, s. 15). Det er disse felles kjennetegnene vi nettopp omtalte ovenfor, knyttet til balansekunst, forståelsen av frihetsberøvelsen som straffeondet og understøttelsen av kriminalomsorgens vokteroppdrag. Et annet typisk aspekt ved et uenighetsfellesskap er at det oppstår akser for interne spenninger og uenighet, en posisjonering

som skapes i samspillet med andre, og som etablerer ulike grupperinger. I dette kapitlet har vi identifisert to slike grupperinger, og vi har kategorisert dem i hovedposisjonene «sykepleie som sikkerhetsorientert omsorg» og «sykepleie som personorientert omsorg».

Innenfor det sikkerhetsorienterte omsorgsperspektivet posisjoneres sykepleierne som inviterte og assimilerte gjester som etter lengre opphold sammen med vertskapet har tatt opp i seg deres tradisjoner og styrende idealer, og som i størst mulig grad forsøker å opptre i henhold til disse. Perspektivet ligger tett opptil selvforsyningsmodellen slik Christie (1970) skisserte og drøftet den. Samtidig tar det opp i seg det som historisk sett har vært «fengselssystemets grunnvoll», som sosiolog Yngve Hammerlin kaller det: dels en sikkerhetsfokusert frihetsberøvende straffeideologi, og dels en rehabiliteringsideologi, som ikke minst er «grunnfestet i en målsetting om at fangen skal tilegne seg ferdigheter og handlekompetanse for å kunne leve et ikke-kriminelt og integrert liv etter soning» (Hammerlin, 2015, s. 131).

Innenfor det personorienterte omsorgsperspektivet posisjoneres sykepleierne som inviterte gjester som må forholde seg til vertskapets verdier og sosiale normer, men som samtidig opplever stor grad av frihet og selvstendighet. Perspektivet ligger tett opptil importmodellen slik Christie (1970) skisserte og drøftet den. Datamaterialet vårt synliggjør at sykepleierne som oftest kan bidra med kritikk og nyanseringer. De kan ta med seg sitt faglige blikk og tilnærmingsmåter utenfra, de gis rom til å fremføre sine synspunkter, og de får anledning til å bruke sin helsefaglige og medmenneskelige kompetanse til å fremme egne profesjonelle meninger. Samtidig har én av sykepleierne vi intervjuet, også sterke opplevelser av uformelle sanksjoner og utestenging. Av å måtte innordne seg de fengselsansattes rådende konvensjonelle og sosiale normer, og av å møte store utfordringer med tanke på å påvirke avdelingshverdagen, uttrykke uenighet og gi motstand til det hun opplever som respektløs opptreden overfor de som er fengslet.

En måte å tolke dette på er at fengselet som konstruktivt uenighetsfellesskap kan bli utfordret hvis det er for stor avstand mellom sykepleiernes profesjonsetikk og de profesjonsmoralske idealer som er dominerende i det enkelte fengsel. Både den enkelte sykepleiers personlighet, erfaring og måte å kommunisere på spiller antakelig også inn, men det er likevel mulig å se for seg hvordan et hierarkisk, sikkerhetsprioriterende og

lydighetsorientert regime (Sørensen, 2017; Fredwall, 2019) kan komme i konflikt med enkeltsykepleieres opplevde ansvar for å gi omsorgsfull hjelp og ivareta den enkelte pasients behov for helhetlig omsorg. Slik det også kan se ut som at tradisjonell personorientert sykepleieetikk (Norsk sykepleierforbund, 2016) har lettere for å finne gjenklang innenfor fengsel som er dominert av medvandrende og veiledende profesjonsideal.[6]

Referanser

Andenæs, J. (1962). *Statsforfatningen i Norge* (3. utg.). Oslo: Tanum.

Briseid, K. (2019). Personorientering i en norsk velferdsstatskontekst. *Tidsskrift for omsorgsforskning, 5*(1), 1–17. https://doi.org/10.18261/issn.2387-5984-2019-01-09

Christie, N. (1970). Modeller for fengselsorganisasjonen. I R. Østensen (Red.), *I stedet for fengsel: Idéer og forsøk* (s. 70–78). Oslo: Pax forlag.

Christie, N. (1978). Konflikt som eiendom. I N. Christie (Red.), *Som folk flest: Artikler* (s. 248–265). Oslo: Universitetsforlaget.

Fredwall, T. E. (2015). *Murer og moral: En bok om straff, verdier og fengselsbetjenter*. Oslo: Cappelen Damm akademisk.

Fredwall, T. E. (2016). Tro i lukkede rom: Åndelig omsorg i norske høysikkerhetsfengsler. I P. Leer-Salvesen & T. Mesel (Red.), *Moralske borgere: Refleksjoner over etikk og samfunn* (s. 204–225). Kristiansand: Portal Akademisk.

Fredwall, T. E. (2017). Straff som pine. *Retfærd: Nordisk juridisk tidsskrift, 40*(3–4), 24–37.

Fredwall, T. E. (2019). Balansekunst og lydighet: Etikk og forventet profesjonsmoral i kriminalomsorgens yrkesetiske retningslinjer. I K. G. Westrheim & H. M. K. Eide (Red.), *Kunnskapsbasert straffegjennomføring i kriminalomsorgen i Norge* (s. 310–331). Bergen: Fagbokforlaget.

Fridhov, I. M. & Langelid, T. (2017). Importmodellen i norsk fengselsvesen. *Nordisk tidsskrift for kriminalvidenskab, 104*(3), 259–288.

Giertsen, H. & Rua, M. (2014). Møtested for straff og velferd: Rusmestringsavdelinger i fengsel, ansattes syn. *Nordisk tidsskrift for kriminalvidenskab, 101*(2), 158–182.

Hammerlin, Y. (2015). «Et fengsel er et fengsel, men …». *Psyke & Logos, 36*(1), 129–152.

Hean, S., Willumsen, E. & Ødegård, A. (2017). Collaborative practices between correctional and mental health services in Norway: Expanding the roles and

6 Takk til Kristian Mjåland (University of Cambridge/Universitetet i Agder) og Åsne Knutson de Presno (Universitetet i Agder) for viktige kommentarer og innspill i sluttfasen av arbeidet med dette kapitlet.

responsibility competence domain. *Journal of Interprofessional Care, 31*(1), 18–27. https://doi.org/10.1080/13561820.2016.1233392
Helsedirektoratet. (2016). *Helse- og omsorgstjenester til innsatte i fengsel: Veileder*. Hentet fra https://www.helsedirektoratet.no/veiledere/helse-og-omsorgstjenester-til-innsatte-i-fengsel/Helse-%20og%20omsorgstjenester%20til%20innsatte%20i%20fengsel%20%E2%80%93%20Veileder.pdf
Helsedirektoratet. (2019). *Helse- og omsorgstjenester til innsatte i fengsel – årsrapport 2018*. Hentet fra https://www.helsedirektoratet.no/rapporter/helse-og-omsorgstjenester-til-innsatte-i-fengsel-arsrapporter
Horntvedt, H. (2017). Det vanskelige oppdraget: De mest sårbare innsatte. *Psykisk helse og rus* (3), 14–19.
Hårdnes, A. M. (2007). *Helsetilbudet i norske fengsel: En undersøkelse av regler og praksis.* (Masteroppgave). Det juridiske fakultet, Universitetet i Oslo, Oslo. Hentet fra http://urn.nb.no/URN:NBN:no-17670
Iversen, L. L. (2014). *Uenighetsfellesskap: Blikk på demokratisk samhandling*. Oslo: Universitetsforlaget.
Justis- og politidepartementet. (1956). *Innstilling fra Komiteen til å utrede spørsmålet om reformer i fengselsvesenet: Oppnevnt ved kongelig resolusjon av 6. april 1951*. Oslo: Justis- og politidepartementet.
Justis- og politidepartementet. (2004). *Ot.prp. nr. 90 (2003–2004): Om lov om straff (straffeloven)*. Oslo: Justis- og politidepartementet.
Justis- og politidepartementet. (2005). *Yrkesetiske retningslinjer for kriminalomsorgen*. 2. utg. Hentet fra http://www.kriminalomsorgen.no/getfile.php/225758.823.xyefvdrrru/yrkesetiske_retningslinjer05.pdf
Justiskomiteen. (2005). *Innst. O. nr. 72 (2004–2005): Innstilling fra justiskomiteen om lov om straff (straffeloven)*. Oslo: Stortinget.
Kirke- utdannings- og forskningsdepartementet. (1999). *St.prp. nr. 1 (1999–2000) for budsjetterminen 2000*. Hentet fra https://www.stortinget.no/no/Saker-og-publikasjoner/Stortingsforhandlinger/Lesevisning/?p=1999-2000&paid=1&wid=a&psid=DIVL1654
Kriminalomsorgens sentrale forvaltning. (2006). *Kriminalomsorgens sikkerhetsstrategi 2006–2010: Trygghet for samfunnet, domfelte, innsatte og tilsatte*. Hentet fra http://kriminalomsorgen.custompublish.com/getfile.php/403836.823.adstuudayb/sikkerhetsstrategi.pdf
Kriminalomsorgsdirektoratet. (2018). *Kriminalomsorgens årsstatistikk –2017*. Oslo: Kriminalomsorgsdirektoratet. Hentet fra http://www.kriminalomsorgen.no/getfile.php/4195164.823.l7z7anqbwtmtaa/Kmininalomsorgens+a%CC%8Arsstatistikk+2017.pdf
Kyrkje- og undervisningsdepartementet. (1979). *St.prp. nr. 1 (1979–80) for budsjetterminen 1980*. Hentet fra https://www.stortinget.no/no/Saker-og-

publikasjoner/Stortingsforhandlinger/Lesevisning/?p=1979-80&paid=1&wid=a&psid=DIVL821

Langelid, T. (2015). *Bot og betring? Fengselsundervisninga si historie i Noreg*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.

Loos, L. H. & Rustad, Å.-B. (2006). Om «å ta en Dikemark»: Fengselsbetjenter har mye å lære av sykepleiere. *Sykepleien, 94*(5), 44–48. https://doi.org/10.4220/sykepleiens.2006.0007

Norsk sykepleierforbund. (2016). *Yrkesetiske retningslinjer for sykepleiere*. Hentet fra https://www.nsf.no/vis-artikkel/2193841/17036/Yrkesetiske-retningslinjer-for-sykepleiere

NOU 2002: 4. (2002). *Ny straffelov: Straffelovkommisjonens delutredning VII*. Oslo: Statens forvaltningstjeneste.

Pasient- og brukerrettighetsloven. (2001). *Lov om pasient- og brukerrettigheter*. Hentet fra https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1999-07-02-63

Retningslinjer til straffegjennomføringsloven. (2008). *Retningslinjer til lov om gjennomføring av straff mv (straffegjennomføringsloven) og til forskrift til loven*. Hentet fra https://www.kriminalomsorgen.no/getfile.php/3982174.823.tqijnzqttj7zuz/Samlefil+retningslinjer+straffegjennomf%C3%B8ringsoven.pdf

Rua, M. (2012). *Hva gjør fengselsleger?: En institusjonell etnografi om isolasjon og helse*. Hentet fra http://www.jus.uio.no/ikrs/personer/vit/marters/rua-2012-hva-gjor-fengselsleger---en-institusjonell-etnografi-om-isolasjon-og-helse.pdf

Sivilombudsmannen. (u.å.). Besøk og rapporter. Hentet fra https://www.sivilombudsmannen.no/besoksrapporter/

Snertingdal, M. I. (2019). Velferdsstatlige tjenesters organisering i kriminalomsorgen og et nesten 50 år gammelt essay. I K. G. Westrheim & H. M. K. Eide (Red.), *Kunnskapsbasert straffegjennomføring i kriminalomsorgen i Norge* (s. 70–86). Bergen: Fagbokforlaget.

Sosialdepartementet. (1987). *St. prp. nr. 1 (1987–88) for budsjetterminen 1988*. Hentet fra https://www.stortinget.no/no/Saker-og-publikasjoner/Stortingsforhandlinger/Lesevisning/?p=1987-88&paid=1&wid=b&psid=DIVL1462

Straffegjennomføringsloven. (2001). *Om lov om gjennomføring av straff m.v*. Hentet fra http://lovdata.no/dokument/NL/lov/2001-05-18-21

Sørensen, K. M. (2017). «Å bryte linja»: Rutiner og fleksibilitet i organisering av fengslingen etter terrorangrepet 22/7–11. *Norsk statsvitenskapelig tidsskrift, 33*(1), 37–53. https://doi.org/10.18261/issn.1504-2936-2017-01-0

Tjenesteordning for fengselsprester. (2016). Hentet fra https://lovdata.no/dokument/INS/forskrift/2016-04-11-1813

KAPITTEL 5

Fra paternalisme til medborgerskap: Noen omsorgsetiske dilemmaer

Inger Marie Lid
VID vitenskapelige høyskole

Innledning

Sosial- og velferdstjenester skal støtte mulighetene til å leve et godt liv for personer som har behov for tjenester. Tjenesterelasjonen skal derfor fremme tjenestemottakers mulighet til selvbestemmelse og medborgerskap. Det er i dag en demokratisk rettighet og en menneskerett å kunne delta på samfunnets ulike arenaer. FN-konvensjonen om rettighetene til personer med nedsatt funksjonsevne (CRPD) fremhever således at de som yter tjenester til personer med nedsatt funksjonsevne, skal være klar over at den som har behov for tjenester, er en person med rettigheter (Barne-, likestillings- og inkluderingsdepartementet, 2013).

Tjenesteyting i omsorgs- og velferdssektoren er frem til nyere tid blitt praktisert uten at personen som har bruk for tjenestene, er blitt involvert i utformingen av tjenestene. Kommunen fatter vedtak om hvilke tjenester en person skal få, basert på diagnose og funksjonsevne. Vernepleiere, sykepleiere, miljøarbeidere, helsefagarbeidere og ufaglærte sørger for at personen får de tjenester som vedkommende har krav på. Kommunen og tjenesteyteren bestemmer mest og har ofte siste ord i konkrete saker (Guddingsmo,

Sitering av denne artikkelen: Lid, I. M. (2020). Fra paternalisme til medborgerskap: Noen omsorgsetiske dilemmaer. I O. Lysaker og T. E. Fredwall (Red.), *Verdier i konflikt: Etikk i et mangfoldig samfunn* (s. 101–119). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.95.ch5.

2019). Denne måten å organisere tjenesterelasjonen på har paternalistiske trekk og gir lite rom for selvbestemmelse (Tøssebro, 2019; Lid, 2018a).

Institusjonene for dem som da ble kalt åndssvake, ble bygget ut i Norge i etterkrigstiden og ble lagt ned i 1980-årene. Bemanningen var lav de fleste steder, og det var få ansatte med utdanning. Friheten til institusjonsbeboeren ble begrenset gjennom institusjonelle rammer som legge- og innetid, måltidsorganisering, klesdrakt (uniformering) og arbeidsplikt (Ericsson, 2000; Fjermeros, 1998; Lid, 2018a; Tøssebro, 2019). Institusjonene ga få muligheter for individuell tilpasning, og levekårene til dem som bodde i institusjonene, var ofte dårlige. I 1988 ble institusjonene for psykisk utviklingshemmede vedtatt nedlagt i det som ble kalt HVPU-reformen (Lid, 2018a). Kommunene overtok ansvaret for omsorgstjenestene, og målet var å oppnå bedre levekår og mer individtilpassede tjenester innenfor rammen av bofellesskap med færre beboere (Hutchinson & Sandvin, 2016).

Hverdagslivet for personer med kognitiv funksjonsnedsettelse som lever i bofellesskap, er tross dette fremdeles preget av liten grad av selvbestemmelse (Gjermestad et al., 2016). Begrunnelsene for mangel på selvbestemmelse handler om at personen som mottar tjenester, ikke vet sitt eget beste og derfor ikke kan ha selvbestemmelse, for eksempel når det gjelder kosthold, bruk av penger og ønskede fritidsaktiviteter (Gjertsen et al., 2017). I dag legges det sterkere vekt på individuelle valg. Samtidig er det slik at utviklingshemmede ofte har begrenset mulighet til å ta omsorg for seg selv og ivareta egne interesser (Söderström & Tøssebro, 2011). Selvbestemmelse kan derfor føre til dårligere helse og livskvalitet for enkeltpersoner.

Er selvbestemmelse en verdi i seg selv, og bør vi forstå det som en menneskerett å ha mulighet til å ta dårlige valg, eller er det tjenesteyterens oppgave å forsøke å påvirke personen til å ta best mulig valg? Selvbestemmelse handler om frihet, mens beskyttelse mot skade kan innebære en form for paternalisme. Her er det altså verdier som kan være vanskelige å forene i praksis – først verdien å kunne ta egne valg og dernest verdien å unngå skade.

I dette kapitlet vil jeg presentere og drøfte dilemmaer innen tjenesteyting knyttet til selvbestemmelse i hverdagslivet for voksne personer med kognitiv funksjonsnedsettelse. Først presenterer jeg perspektiv på selvbestemmelse. Deretter utdyper jeg temaene selvbestemmelse og risiko

for skade, som belyses ved hjelp av den amerikanske filosofen Martha C. Nussbaums teori om rettferdighet og i et profesjonsetisk perspektiv. I den avsluttende diskusjonen gir jeg et omsorgsetisk bidrag til utvikling av et felles språk som kan fremme selvbestemmelse og samtidig gi mulighet for å vurdere risiko som følger av økt selvbestemmelse.

Å balansere mellom frihet og risiko for skade

På FNs internasjonale dag for funksjonshemmede 3. desember 2018 holdt Camilla Hopen, sentralstyremedlem i Norsk forbund for utviklingshemmede (NFU), et innlegg der hun fremhevet betydningen av selvbestemmelse innen bolig, jobb, kosthold og fritid (Hopen, 2018). Hopen argumenterte for at det for voksne er vanlig å bestemme selv, og at det på dette området er stor grad av forskjellsbehandling. Hun pekte også på at selvbestemmelse er noe som må læres, og at det må være lov å «gjøre litt dumme valg innimellom» (Hopen, 2018). Også forfatteren Marte Wexelsen Goksøyr peker på viktigheten av å ta egne valg og betydningen av støtte i prosessen med å ta valg: «Det er jeg som skal ta avgjørelsene, men jeg kan trenge hjelp til å se hvilke valg jeg har» (Goksøyr, 2012, s. 44).

Skal voksne personer med utviklingshemming, som mottar omsorgs- og velferdstjenester i eget hjem, ha anledning til å bestemme fritt når det gjelder fritid og intime relasjoner, eller sorterer dette inn under tjenestens ansvar? En forutsetning her er at personene trenger bistand også på fritiden. Begrunnelsen for at ansvar for valg på disse livsområdene bør være tjenestens ansvar, er at det som den enkelte velger å gjøre på fritiden, og hvilke personlige relasjoner man inngår i, har konsekvenser for personens helse og livskvalitet, ikke minst på lang sikt. Den enkelte kan være sårbar og i risikosonen for å bli utnyttet av andre, for eksempel økonomisk eller seksuelt.

Både Goksøyr og Hopen er voksne kvinner som har kognitiv funksjonsnedsettelse og erfaring med å kunne bestemme selv i egne liv. Derfor er det interessant at de begge understreker behovet for støtte og hjelp til å ta valg. For å kunne gi og motta støtte og hjelp til dette er det nødvendig å ha et felles språk for deltakelse og medborgerskap. De som er ansatt i tjenestene, må ha ord og begreper som kan være hjelpsomme

for å støtte selvbestemmelse og medborgerskap, og som kan bidra til å videreutvikle den enkeltes evne til å ta del i det som angår eget liv (Williams, 2011).

Å være medborger og praktisere medborgerskap handler om å ta egne valg. Ikke alle valg en person tar, er «riktige valg». Vi velger kanskje feil utdanning og angrer. Vi velger å spise feil mat og går opp eller ned i vekt, vi velger å drikke alkohol, kanskje mer enn vi har godt av, og vi kan velge en kjærlighetspartner som ikke ivaretar oss godt. Alle personer som tar egne valg, tar noen ganger valg som vil kunne karakteriseres som «dårlige valg», for eksempel i et folkehelseperspektiv og i et livskvalitetsperspektiv. Dermed er det nødvendig å utvikle et språk for å snakke om valg og risiko. Når tjenesteytere skal vurdere å intervenere eller avstå fra å intervenere i valg personen tar, må de også vurdere i hvilken grad personen har kapasitet til å ivareta sitt eget beste (Seale, Nind & Simmons, 2013).

Slike valg handler om selvbestemmelse, og synliggjør en potensiell verdikonflikt i profesjonell praksis. Denne konflikten går ut på hvorvidt vernepleiere og andre som yter tjenester i hverdagslivet i personers hjem, skal forholde seg passivt til de livsvalg tjenestebruker tar. Det er altså et dilemma mellom verdiene frihet og kontroll for å unngå risiko for fare eller skade. Den profesjonelle har innflytelse på, og dermed muligens ansvar for, tjenestemottakers frihet og konsekvensene av å ta feil eller dårlige valg. Borgerens frihet står opp mot velferdsstatens ansvar for å beskytte personen som mottar tjenester i dagliglivet, og som bor i eget hjem i et bofellesskap.

Omsorgs- og velferdstjenester som ytes i bofellesskap støtter og muliggjør dagliglivets aktiviteter og samfunnsdeltakelse. Filosofen Hannah Arendt skjelner mellom tre former for menneskelig virksomhet, arbeid, produksjon og handling (Arendt, 1996). Arbeid er det som i velferdsstaten kalles aktiviteter i dagliglivet, som å stå opp, spise, gå på toalettet og annen egenomsorg (Arendt, 1996). En stor del av innholdet i tjenestene handler om dagliglivets aktiviteter knyttet til det å stå opp, kle på seg, spise med videre, altså denne dimensjonen. Andre deler av tjenestene handler om deltakelse i arbeidslivet, som i Arendts konseptuelle skjelnen kalles produksjon. Den tredje formen for menneskelig virksomhet,

handling, dreier seg om å utvikle forestillinger om det gode liv og ta del i samfunnet ut fra egne forutsetninger. Å delta i handling i denne betydningen fordrer at de som yter tjenester for personer med kognitiv funksjonsnedsettelse, kan initiere og ta del i dialog med tjenestemottakeren om planer og ønsker for livet.

Noen personer med kognitiv funksjonsnedsettelse bor i bofellesskap med andre og mottar tjenester som støtter dagliglivets aktiviteter gjennom livets faser. Dermed er både ungdomstiden, voksenlivet og alderdommen underlagt profesjonelle tjenesteyteres kontroll og ansvar. I denne type bofelleskap er det mange ansatte og dermed gode muligheter for å utøve kontroll med beboerne som er tjenestemottakere. En stor del av aktivitetene beboerne deltar i, er styrt av ansattes turnus (Guddingmo, 2019). Administrative forhold begrenser dermed beboernes frihet og handlingsvalg. Samtidig tydeliggjør dette den formen for sårbarhet som erfares av personer som bor i offentlig finansierte botilbud med tjenester. Individtilpasning kan være vanskelig å forene med institusjonelle hensyn, og beboerne får mindre selvbestemmelse enn det andre borgere i samfunnet har.

Målet i dag er at alle skal oppleve medborgerskap. Mange personer med utviklingshemming erfarer begrenset selvbestemmelse sammenlignet med befolkningen for øvrig (Gjertsen et al., 2017). Ifølge likestillings- og diskrimineringsloven er tilgjengelighet og tilrettelegging forutsetninger for likestilling (Kulturdepartementet, 2018, § 1). Når det gjelder selvbestemmelse, er måten tjenestene ytes på, og hva slags tjenester den enkelte har tilgang til, kanskje den viktigste formen for tilrettelegging. Hvis vi tar som utgangspunkt at den som har kognitiv funksjonsnedsettelse og mottar omsorgs- og velferdstjenester, skal oppleve å være likestilt, blir det viktig å vurdere tjenestene i lys av om disse fremmer menneskerettigheter og likestilling.

Teoretiske perspektiver

Det er konkrete utfordringer i spenningen mellom kontroll (paternalisme) og frihet (medborgerskap) sett fra det perspektiv at den enkelte skal ha mulighet til å utvikle en forståelse av et godt liv (Nussbaum, 2007).

I majoritetsbefolkningen forekommer det relativt sjelden at verdier som å ha god helse og spise og leve sunt, utfordres. Imidlertid er det mulig å tenke seg at ikke alle deler slike verdier, og at en person kan ha ønske om å spise maten vedkommende liker, i stedet for å spise den maten som vurderes som sunn. Samtidig er det også mulig å tenke seg at samme person har større bevissthet om det som vurderes som et gode på kort sikt, enn det som er et gode på lang sikt. Støtte til å ta riktige beslutninger kan da handle om å belyse valgene med utgangspunkt i hva som er et gode på både kort og lang sikt.

Martha C. Nussbaums teori om menneskers muligheter, rettferdighetsteorien «capabilities approach», tar som utgangspunkt at mennesket er kroppslig sårbart og har behov for omsorg (Nussbaum, 2007). Nussbaum er særlig opptatt av rettferdighet for borgere med funksjonsnedsettelse, og av samfunnets ansvar for å legge til rette for at alle borgerne kan utvikle sine muligheter på egne premisser. Omsorg blir dermed relevant for rettferdighet og kan ikke reduseres til noe som angår privatlivet. Nussbaum konkretiserer hvordan et samfunn som ønsker å være rettferdig, kan se ut, ved å foreslå en liste over hvilke mulighetsbetingelser den enkelte skal ha tilgang til. Kortfattet presentert ser listen slik ut: liv, kroppslig helse, kroppslig integritet, sanser, forestillingsevne og tenkning, følelser, praktisk fornuft, tilknytning, relasjon til andre arter, lek og å kunne ha innflytelse på sitt miljø (Nussbaum, 2007, s. 77–78; Fjørtoft, 2010; Lid, 2018b). Denne listen kan forstås som en helhetlig tilnærming, og punktene er ikke en prioritert liste hvor noe er viktigere enn noe annet. Imidlertid er det første punktet – liv – en grunnleggende forutsetning for at resten av punktene på listen skal ha mening.

Nussbaum hevder at de ti punktene samlet sett gir et bilde av hva et menneske skal kunne ha tilgang til for å kunne leve i samsvar med den verdigheten alle mennesker deler (Nussbaum, 2007). Jeg skal se nærmere på de to betingelsene som er mest relevante i denne sammenhengen – kroppslig helse og praktisk fornuft. Kroppslig helse omfatter tilgang til god mat som ikke ødelegger helsen. Hva vil det si å ha tilgang til god mat? I denne sammenhengen må både tilgang til kunnskap om hva som er god mat og tilgang til å kunne kjøpe og tilberede maten tas med. Personer som har kognitivfunksjonsnedsettelse, har ofte fått dårligere

skolegang enn andre. Utdanningen stanser som regel etter grunnskole og videregående. I bofellesskap kan det være ulike praktiske ordninger knyttet til matlaging og måltider, men ofte er det for få ansatte til at den enkelte beboer kan få tilstrekkelig oppfølging til å lære egen matlaging. Dette til tross for at flere trekker frem nettopp matlaging som et område hvor man ønsker mer kunnskap (Chalackanova, Gjermestad & Lid, 2019; Tøssebro, 2019).

Praktisk fornuft omfatter muligheten til å utvikle en forståelse av godt og ondt for en selv. Dette innebærer at en person med utviklingshemming som har behov for omsorgs- og velferdstjenester, skal ha mulighet til å utvikle en forståelse av livskvalitet og søke å oppnå slik livskvalitet. Et problem er imidlertid at vedkommende i liten grad har hatt mulighet til dette tidligere. Vedkommende har kanskje siden barndommen hatt behov for andres hjelp og har dermed i mindre grad hatt mulighet til å utvikle egen vilje. Nussbaum fremhever i sin teori at utdanning er viktig for å kunne lære å tenke og resonnere seg frem til hva som er godt og etterstrebelsesverdig. Når dette skal læres i tett relasjon til en tjenesteyter, er det tidkrevende og krever stabilitet i relasjonen. Det å ha mulighet til å utvikle en forståelse av det gode, som man ønsker å realisere, og det uønskede, som man ønsker å unngå, er et grunnlag for å utvikle sitt eget perspektiv og sin egen stemme og dermed også for ytringsfrihet og demokratisk deltakelse. Dette er det som ifølge Arendt er å virke som menneske og kunne ta del gjennom tale og handling (Arendt, 1998).

Selvbestemmelse og risiko

Det å forstå personer som medborgere er uttrykk for en tilnærming til mennesker som, i samsvar med menneskerettighetene, anerkjenner hvert enkelt menneske som et individ med rettigheter og plikter. Dermed overskrider medborgerskapet det politiske statsborgerskapet ved å forutsette muligheter for samfunnsdeltakelse som borger. Begrepet sier noe om menneskers status, ikke om deres kapasitet for medborgerskap.

Personer med medfødt kognitiv funksjonsnedsettelse, som for eksempel utviklingshemming, har ofte problemer med å tilegne seg ny informasjon, noe som får betydning for mestring (Seale et al., 2013). Mulighet

for å realisere statusen som medborger vil da avhenge av at omsorgs- og velferdstjenestene støtter deltakelse. Samtidig må subjektforståelsen inneholdt i ideen om medborgerskap, gjennomtenkes på ny fordi personen som er medborger, ikke med nødvendighet er et autonomt subjekt i liberalistisk forstand.

Menneskesynet som omsorgs- og velferdstjenestene bygger på, har stor betydning. Hvis for eksempel vernepleieren ser personen som har behov for tjenester, som likeverdig seg selv, er det lettere å forstå at vedkommende for eksempel skal kunne stemme ved valg og ha innflytelse på eget liv i hverdagen. Hvis man derimot ikke tror vedkommende kan ha mulighet til å utvikle seg og leve et godt liv, er det risiko for at tjenesteyting forstås som å gi et minstemål av hva en person trenger for å kunne leve, men uten tanke på at dette skal være et liv med livskvalitet – det vi i vår kultur forstår som «et godt liv». Kognitiv funksjonsnedsettelse utfordrer ideen om medborgerskap fordi omsorgs- og velferdstjenester er en forutsetning for kunne ta del i samfunnet.

Selvbestemmelse forstås kanskje best som et gradsbegrep og ikke som et «enten–eller». Mennesker har grader av selvbestemmelse og innflytelse over eget liv. Medborgerskap handler om å ta egne valg og på den måten ha innflytelse over eget liv. Autonomi og selvbestemmelse viser til både et individs status og vedkommendes kapasitet. Filosofen Catriona Mackenzie nyanserer begrepet autonomi og skjelner mellom selvbestemmelse (self-determination), selvstyre (self-governance) og myndiggjøring (self-authorization) (Mackenzie, 2019). Hun hevder at selvbestemmelse ikke må forveksles med negativ frihet, altså det å ha «frihet fra», men også må handle om positiv frihet, altså frihet til det som muliggjør for den enkelte å trives og utvikle seg på egne premisser.

Mackenzie argumenterer for at menneskets autonomi må forstås som relasjonell. Dette betyr at materielle, strukturelle og sosiale faktorer kan påvirke personers kapasitet for autonomi (Mackenzie, 2019, s. 146). Men, fremhever hun, det å forstå autonomi som relasjonell heller enn individuell, er ikke i strid med å hevde at menneskerettighetene er individbasert. Hun støtter derfor «normativ individualisme», som betyr at «the rights, welfare, dignity, freedom and autonomy of individuals matter and impose normative constraints on the claims of social groups or collectives»

(Mackenzie, 2019, s. 146). At alle mennesker er like i verdighet og har visse friheter, har betydning for det organiserte samfunnet.

Dette er viktig å fremheve nettopp fordi personer som tilhører sosiale grupper som ikke er blitt anerkjent som autonome, heller ikke har vært anerkjent som subjekter med verdighet, rettigheter og plikter (Mackenzie, 2019, s. 147). Mackenzie knytter her an til Nussbaums teori om grunnleggende menneskelige muligheter (Mackenzie, 2019, s. 148). Disse mulighetene ser hun som en konkretisering av betingelser for å kunne leve et godt, meningsfylt liv. Nussbaums teori om rettferdighet, som jeg presenterte kort på s. 106, gir Mackenzie mulighet til å konkretisere hva positiv frihet skal gi frihet til. Positiv frihet er da blant annet frihet til å utvikle en forståelse av det gode, til å knytte seg til andre og til å ha god kroppslig helse, inkludert seksuell helse.

Både Hopen og Goksøyr fremhevet, som vi så, betydningen av god støtte for å kunne ta egne valg og for å forstå hvilke handlingsalternativer som er tilgjengelige. I dag finnes det færre handlingsalternativer for borgere med utviklingshemming enn for andre. Dermed er det også mindre rom for selvbestemmelse for disse borgerne. For eksempel er adgangen til å ta utdanning ut over grunn- og videregående skole svært begrenset. Det betyr at de færreste har mulighet til å utvikle seg og sine evner innenfor rammen av et utdanningssystem. Selvbestemmelse over økonomiske forhold er også svært begrenset for dem som er satt under vergemål (Skarstad, 2019). Disse begrensningene er institusjonalisert i Norge, og de har utgangspunkt i hvilke roller vi i majoritetssamfunnet ser for oss at personer med kognitiv funksjonsnedsettelse kan inneha (Wolfensberger, 2011). Når profesjonelle tjenesteytere skal vurdere hva hver enkelt person med utviklingshemming formår, er kanskje tjenesteyternes forestillinger preget av det handlingsrommet utviklingshemmede tilskrives i offentligheten.

Alternativet blir da profesjonsetisk viktig. Når den profesjonelle tjenesteyteren ser på seg selv og sitt faglige og profesjonelle ansvar som viktig for å fremme muligheter for selvbestemmelse, kan både måten tjenesten ytes på og tjenestens innhold preges av at den enkelte tjenestemottaker skal ha rom for å ta egne valg. I dette arbeidet er det mange utfordringer, blant annet språklige. Personer som tilhører kategorien «person med

kognitiv funksjonsnedsettelse», befinner seg stort sett alltid i en asymmetrisk maktposisjon som nærmest definerer deres identitet (Williams, 2011, s. 37). De er vant til å bli fortalt hva de skal gjøre, og til å vente på bistand og oppfølging fra tjenesteytere, som de vet har mye å gjøre. Denne asymmetrien kan ha betydning for begge parter i relasjonen, slik at den profesjonelle overvurderer sitt ansvar – og tjenestemottakeren undervurderer sine forventninger – til hvilket handlingsrom vedkommende skal ha.

Et språk som fremmer selvbestemmelse

Vernepleiere og andre som yter omsorgs- og velferdstjenester, er viktige for at den som har behov for slike tjenester, skal oppleve å ha menneskerettigheter på linje med andre (Skarstad, 2019; NOU 2016:17). Hvis tjenesteyting skal støtte selvbestemmelse, må tjenesteyter og tjenestemottaker snakke sammen om tema som om selvbestemmelse og medborgerskap, frihet og risiko for fare og skade. Vurdering av risiko i konkrete situasjoner må språkliggjøres slik at kunnskap om risiko kan deles mellom dem dette angår (Seale et al., 2013). Slike samtaler kan foregå på talespråk, på tegnspråk, gjennom tegn til tale, med taktil kommunikasjon, ved bruk av symboler og piktogrammer eller på andre måter. Språkform er et pragmatisk valg som bestemmes i hver konkrete kontekst.

Språk har forskjellig bruksområder. Filosofen Walter Benjamin hevdet at konteksten preger språket det er ett språk for jus, ett for musikk, ett for teknikk og så videre. Videre påpeker han det grunnleggende viktige i at mennesker uttrykker seg i språket (Benjamin, 1916/2019, s. 11). Omsorgs- og velferdstjenester ytes i en språklig kontekst. Tjenesteyterne bruker ofte et helsefaglig og institusjonelt språk og kaller for eksempel en person som har behov for tjenester, for en «bruker». Begrepet henviser til en «person som anmoder om eller mottar tjenester omfattet av helse- og omsorgstjenesteloven som ikke er helsehjelp» (Helse- og omsorgsdepartementet, 2001, § 1). Tjenestemottakerne lever og mottar tjenester i sin hverdag og livsverden, hvor de språklige praksiser er knyttet til eksistensielle og sosiale forhold.

Ikke bare personen som bor i et bofellesskap, tingliggjøres gjennom språklige konstruksjoner som ordet «bruker». Den strukturelle makten i

boligen, som de ansatte forvalter, refereres ikke til ved å omtale den enkelte ansatte som person med navn, men refereres i stedet til som «boligen» (Guddingsmo, 2019). Ordet «boligen» blir en benevnelse for den makten som utøves gjennom strukturer som ukeplaner og dagsplaner, og gjennom virkemidler som en felles bok for ansatte om beboerne og tjenestemottakerne. Reglene lages av de ansatte. Beboerne har relativt liten grad av selvbestemmelse, blant annet fordi de har liten innsikt i egen livssituasjon (Guddingsmo, 2019). I institusjonsliknende boformer, som for eksempel bofellesskap, gis det lite rom for frihet og ansvar fordi den institusjonelle logikken som preger institusjonen, er sterk (Solvang & Lid, 2018).

Den språklige avstanden mellom en person som mottar tjenester og en person som yter tjenester, kan derfor være stort. Derfor kan tjenestemottakere kanskje savne noen å snakke med om forhold som er viktige sett i et livsverdensperspektiv, mens tjenesteyter kan være opptatt av å snakke med tjenestemottaker om forhold som er relevante sett fra et tjenesteyterperspektiv, som for eksempel aktiviteter, adferd og trening. Sett i lys av Benjamins innsikt er tjenesteyterens språk velferdsstatlig, og tjenestemottakerens språk er eksistensielt og knyttet til forhold i hverdagslivet.

Anerkjennelse av mennesker som likeverdige er ontologisk og kommer til uttrykk i sosiale relasjoner, som for eksempel tjenesteyting som sosial relasjon. Når mennesker tingliggjøres, er dette uttrykk for en manglende anerkjennelse av den enkelte som en person med rettigheter og plikter (Strand, 2019, s. 20). Som vi så tidligere, kan Nussbaums teori om menneskers grunnleggende muligheter bidra til å gi innhold til samtaler om selvbestemmelse i hverdagslivet. Men for at en slik samtale skal være preget av respekt, må den bygge på en forståelse av tjenestemottaker som medborger og ikke som «bruker».

Forutsatt at et demokratisk samfunn ikke graderer mennesker etter evner og muligheter til å bidra til samfunnets produksjon og forbruk, er alle mennesker å anse som likeverdige. Personer med kognitiv funksjonsnedsettelse er, i tråd med dette grunnleggende demokratiske verdisynet, mennesker med like rettigheter og plikter som andre borgere, og de skal anerkjennes som borgere. Derfor er det avgjørende at medborgerskap kan praktiseres språklig.

Selvbestemmelse i hverdagen

I hvilken grad den enkelte har mulighet til å være aktiv i hverdagslivet, har betydning for helse og trivsel (Cristiansen & Townsend, 2014). Derfor er retten til aktivitet som for eksempel studier, arbeid, fritidsaktiviteter, egenomsorg og omsorg for andre en grunnleggende menneskerett som Norge er forpliktet på, blant annet som part i CRPD (Magnus & Olsø, 2019). Selvbestemmelse i hverdagslivet handler om bruk av penger og tid, valg av bosted og sosiale og intime relasjoner, valg av mat og holdning til rus. Vi kan tenke oss at ytterpunktene er henholdsvis paternalisme, hvor profesjonelle bestemmer alt for den enkelte for å redusere risikoen for skade til tilnærmet null, og full frihet, hvor personen med kognitiv funksjonsnedsettelse bestemmer alt alene, og hvor det kan være stor risiko for skade på kort eller lang sikt. Da er det stort rom for forhandling av selvbestemmelse og risiko mellom disse ytterpunktene.

I tillegg til den enkelte personen, som har behov for tjenester i hverdagen og tjenesteyterne, har også familie og foresatte noen ganger interesse i hvor stort rommet for selvbestemmelse skal være. For den voksne personen kan foreldrenes vilje være til hinder for vedkommende persons mulighet for selvbestemmelse i eget liv (Hopen, 2018). Både Hopen og Goksøyr påpeker, som vi har sett, behov for å lære å ta egne valg. Dette er et godt utgangspunkt for en dialog om selvbestemmelse og medborgerskap. Begrepet «medborgerskap» er fremmed i dagligspråket i norsk kontekst. Ordet «bestemme» kan være bedre egnet, både knyttet til spørsmål om hvem som bestemmer og til selvbestemmelse (Gjertsen et al., 2017). Mange har erfaring med å bli bestemt over og søker etter muligheter for å kunne bestemme mer selv.

Profesjonsetiske utfordringer

Ifølge artikkel 4 i FN-konvensjonen om rettighetene til personer med nedsatt funksjonsevne skal statene fremme opplæring for fagfolk og personale som arbeider med personer med nedsatt funksjonsevne, slik at de lettere kan sørge for bistand og tjenester som garanteres av konvensjonen (Barne-, likestillings- og inkluderingsdepartementet, 2013, artikkel 4).

Dette er derfor også en profesjonsetisk utfordring for vernepleiere, sosialarbeidere, barnevernspedagoger, lærere, sykepleiere og ergoterapeuter blant andre. Fellesorganisasjonen (FO) er fagforbundet for disse profesjonsgruppene. CRPD er inkludert i FOs yrkesetiske grunnlagsdokument (FO, 2019). Derfor er det viktig også å gjøre nettopp denne konvensjonen godt kjent blant myndigheter og tjenesteytere.

En forståelse av selvbestemmelse som relasjonell og språklig praksis fordrer at personen som er tjenestemottaker, har en ansvarlig person å utvikle det relasjonelle selvet i samspill med. Her er det noen steder etablert såkalte mikrostyrer som samarbeider med tjenesteytere, eller hvor tjenesteytere kan inngå som en part i et mikrostyre. Modellen, som er under utvikling, går ut på at noen som kjenner denne personen godt, kan inngå i et samarbeid om selvbestemmelse, som en formalisert måte å ivareta rådføring på (Kvistum, 2018).

Også ansatte i et bofellesskap kan inngå i slike samarbeid om selvbestemmelse. Sett i et profesjonsetisk perspektiv kan det være nyttig å gå praktisk og språklig til verks og øke bevisstheten om hvordan man som tjenesteyter snakker med den som har behov for tjenester. Dette gjelder i hverdagslivet generelt og i mer formelt avtalte samarbeid, som i beslutningsprosesser hvor ansatte gir støtte til å tenke igjennom og vurdere aspekter ved en situasjon, for eksempel for å forstå innholdet i et brev eller en tilbakemelding fra sjefen der man jobber. Selve kommunikasjonsformen, som handler om hvem som snakker når, om hvordan man veksler mellom å ta ordet, og om hvem som har mest innflytelse på samtalens tema og gjennomføring, kan fremme eller hemme selvbestemmelse (Williams, 2011).

Det er en risiko for at et språklig og kulturelt skille mellom profesjonsutøverne, for eksempel vernepleiere og de som har behov for tjenester, fører til at det blir mindre samhandling og dermed også mindre kommunikasjon mellom dem. Kanskje er det slik at lag, organisasjoner, menigheter, familie og venner ivaretar opplæring i deltakelse. Imidlertid er det i dag slik at de som bor i bofellesskap og mottar tjenester, deltar mindre i alle former for fritidsaktiviteter enn befolkningen for øvrig (Gjertsen et al., 2017). Også utdanningsnivået og arbeidsdeltakelsen er lavere enn for befolkningen for øvrig, og når man deltar i arbeidsliv, utdanning og

fritidsaktiviteter, foregår dette ofte i form av segregerte og skjermede tilbud for hele gruppen (Gjertsen et al., 2017). Dermed har disse borgerne også dårligere tilgang til de arenaer hvor medborgerskap læres og praktiseres, som for eksempel skole og fagforeninger.

Denne situasjonen, som de siste årene er blitt dokumentert gjennom levekårstudier og forskningsprosjekter som preges av samarbeid med dem det angår, styrker den profesjonsetiske utfordringen (Gjertsen et al., 2017). Medvirkning i forskning om levekår kan virke i retning av å oppnå mer frihet i eget liv (Melbøe, 2018). Profesjonsutøvere har en dobbel oppgave; man skal ivareta både fellesskapets interesser og interessene til akkurat den personen og de menneskene man arbeider for. Flere profesjonsetiske dilemmaer kan oppstå når vanskelige prioriteringer skal gjøres, for eksempel knyttet til budsjettering, innhold i arbeidsplaner og tid til aktiviteter. Samarbeid om medbestemmelse tar tid og krever nye måter å jobbe sammen på, som i større grad enn tidligere tar utgangspunkt i ønsker og behov fra personen som bruker tjenestene.

Omsorgsetiske overveielser

Omsorgsetikk er etiske overveielser over utfordringer knyttet til det å yte omsorg for enkeltpersoner. Innenfor fagområdet tjenester for personer med utviklingshemming er selvbestemmelse en utfordring. Dette skyldes først at tjenestemottakerne er en gruppe personer som har hatt liten grad av selvbestemmelse på grunn av institusjonalisering. Dernest har tjenestene blitt organisert slik at de er blitt gitt innenfor rammen av større eller, som i vår tid, mindre institusjoner, hvor nettopp organisering av tjenestene er det viktigste regulerende prinsippet (Guddingsmo, 2019). Dette betyr at personen som mottar tjenester i sitt hjem og på sin fritid, har mindre handlingsrom enn de fleste andre borgerne.

Hvis vi tenker oss en kvinne som bor i et bofellesskap, og som har en kjæreste som de ansatte mener utnytter henne og har dårlig innflytelse på henne, hvilken tilnærming bør de innta i denne situasjonen? Den dårlige innflytelsen handler om alkoholbruk og passivitet. Kvinnen og hennes kjæreste gjør ikke noen aktiviteter sammen, og kjæresten er oftest hos henne. De ansatte mistenker derfor at det er hun som finansierer hans

alkoholforbruk med sin trygd. I denne situasjonen har kvinnen selvbestemmelse og kan velge sin egen partner. Nussbaums teori om grunnleggende menneskelige muligheter vektlegger det å kunne utvikle en forståelse av hva det gode liv er for en selv. Det er mulig å tenke at det gode liv for denne kvinnen er å være sammen med sin partner.

Sett fra tjenesteyternes og familiens perspektiv er det ønske om at kontakten skal begrenses for å beskytte kvinnen mot å bli utnyttet, og dermed redusere risikoen for at dette forholdet skader henne på kort eller lang sikt. Denne situasjonen utgjør en omsorgsetisk utfordring fordi omsorgen skal ytes til beste for den som er i behov av omsorg, og samtidig unngå paternalisme. Her er det viktig å unngå ytterpunktene, som på den ene siden ville være å gi kvinnen full frihet og dermed risikere at hun selv får et problematisk forhold til alkohol og dårlig økonomi, og på den andre siden å nekte all kontakt mellom kvinnen og hennes partner, begrunnet med at skaderisikoen er for stor.

Kvinnens selvbestemmelse kan styrkes ved at omsorgstjenestene tydelig omfatter omsorgen for hennes velbefinnende og derfor gir tid og rom for å samtale med henne om gode og dårlige sider ved det forholdet hun er i. Det er også mulig å samarbeide med fastlegen for å kommunisere kunnskap om risiko ved alkoholforbruk og inaktivitet. Gjennom en slik samtale kan kvinnen få mulighet til å ytre hva hun trenger støtte til, og hva som er viktig for henne i den relasjonen hun er en del av. Imidlertid er dette samtaler om svært sensitive temaer som krever anerkjennelse og støtte for å kunne gjennomføres i praksis. Kroppsspråk og nonverbal kommunikasjon er en del av kommunikasjonen og fordrer også oppmerksomhet og evne til å lytte og forstå.

Omsorgs- og velferdstjenester er ikke kontekstløse – de ytes i samarbeid og samhandling når det ikke dreier seg om tvangstiltak. Men hvis det er tegn på at kvinnen i eksemplet ovenfor ikke har fått mulighet til å utvikle et positivt selvbilde, kan dette være en grunn til at hun aksepterer å være i et forhold som ikke er godt for henne. Da kan det være viktig å bygge et positivt selvbilde, noe som kan gjøres ved å uttrykke positive forventninger og interesse for å bistå henne i å få et godt liv. Gjennom kommunikasjon med omsorgsyteren om dette temaet kan kvinnen også bli bedre til å kommunisere sine ønsker og behov til partneren, noe som igjen kan

påvirke denne relasjonen. Den som ikke er vant til å bli hørt, har ofte heller ikke trening i å finne frem til sitt perspektiv og si sin mening i en sak.

Ser vi denne situasjonen i lys av Nussbaums bidrag, kan tjenesteyterne bidra til å støtte kvinnen i å utvikle et positivt selvbilde og forestillinger om hva som, for henne, vurderes som et godt liv. I neste omgang blir det så tjenesteyternes oppgave å samhandle med kvinnen, slik at de tjenestene hun trenger, ytes på måter som kan støtte hennes mulighet til å leve et godt liv på egne premisser.

En omsorgspraksis som begrenses til dagliglivets aktiviteter, spesialundervisning og arbeidstrening, er ikke tilstrekkelig for å oppnå mulighet til å delta i sosiale og kulturelle praksiser sammen med andre. At selvbestemmelse ikke ligger fiks ferdig i mennesket som autonomt subjekt, men i stedet er noe som læres i prosesser preget av samhandling, er derfor en omsorgsetisk utfordring. Det er nødvendig å gjennomtenke på ny hva god omsorg er, når målet med tjenestene er at personen skal kunne leve et godt liv i tråd med egne ønsker og verdier.

Avslutning

Vergemålsordningen, som brukes for personer som antas ikke å ha mulighet for selvbestemmelse, krever samtykke og innebærer at personen fratas sin selvbestemmelse. Der det ikke er mulig å få samtykke, kan vergemål opprettes uten at personen gir sitt samtykke (Skarstad, 2019). Ansvaret for eget liv reduseres for personen som er satt under vergemål, som mister frihet og i liten grad har ansvar for egne valg. Beslutningsstøtte er en ordning som er under utvikling, og som i en del tilfeller kan erstatte vergemål. Denne ordningen innebærer et samarbeid mellom personen selv og nære personer som kjenner og kan bistå vedkommende i å fatte store og små beslutninger. Relasjonelle forståelser av selvbestemmelse kan gi en fruktbar ramme for å utvikle praksiser som både vektlegger selvbestemmelse og reduserer risiko for skade.

Det kan være vanskelig for en profesjonsutøver å se et menneske handle på måter som kan være til skade eller fare for vedkommende. Samtidig kan den profesjonelle ha for lite tid til å prioritere å samtale med personen det gjelder, om vedkommendes egne ønsker, behov og interesser. Det er

derfor nødvendig å utvikle og ta i bruk et felles språk om medborgerskap, forstått som selvbestemmelse i eget liv.

Medborgerskap som styrende for tjenesteutvikling og tjenesteyting kan motvirke den tidligere nevnte tingliggjøringen som ligger i språket og praksisen som styrer omsorgstjenestene. Det gjelder for både personen med behov for tjenester og den profesjonelle tjenesteyteren, fordi relasjonen blir personlig ved å sette personen i sentrum og lytte til personens ønsker og planer. Samtidig gjør dette også tjenesteyteren mer sårbar i relasjonen, fordi vedkommende engasjerer seg i livet til tjenestemottakeren gjennom samhandling og samtale. Her er samhandling et nøkkelbegrep. Det å handle sammen kan muliggjøre selvbestemmelse forstått relasjonelt.

Mangel på selvbestemmelse for personer med utviklingshemming er et alvorlig problem både demokratisk sett og for den enkelte personen som er tjenestemottaker. Nettopp fordi disse borgerne ofte trenger tjenester gjennom hele livet, er det en fare for at mangelen på selvbestemmelse begynner i barndommen og varer livet ut. Ingen forventer at disse borgerne skal delta, og de forventer det heller ikke selv. Derfor må selvbestemmelse gis økt prioritet og læres gjennom praksis. Nettopp av denne grunnen er selvbestemmelse viktig i profesjonsetikken. Men selvbestemmelse er ikke uten risiko for fare for å komme til skade eller ta dårlige valg. Hvis det er enighet om at selvbestemmelse er en demokratisk verdi, må denne verdien balanseres mot andre verdier, som for eksempel ivaretakelse og trygghet for den enkelte.

Referanser

Arendt, H. (1996). *Vita activa: Det virksomme liv*. Oslo: Pax Forlag.

Barne-, likestillings- og inkluderingsdepartementet. (2013). *Konvensjon om rettigheter til personer med funksjonsnedsettelser*. Hentet fra https://www.regjeringen.no

Benjamin, W. (2019) *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. Stuttgart: Reclam.

Chalachanova, A., Gjermestad, A. & Lid, I. M. (2019). Involvering av personer med utviklingshemning i forskningssirkler. I O. P. Askheim, I. M. Lid, & S. Østensjø (Red.), *Samproduksjon i forskning* (s. 76–93). Oslo: Universitetsforlaget.

Christiansen, C. H. & Townsend, E. A. (2014). *Introduction to occupation: The art and science of living* (2. utg,). Harlow: Pearson.

Ericsson, K. (2000). *Paradisfugl: En fortelling om de andre*. Oslo: Oktober.

Fjermeros, H. & Emma Hjorths hjem. (1998). *Om hundre år er allting glemt? 100-års jubileumsskrift for Emma Hjorths hjem 1898–1998*. Sandvika: Bærum kommune/ Emma Hjorth museum.

FO (Fellesorganisasjonen). (2019). Yrkesetisk grunnlagsdokument for barnevernspedagoger, sosionomer, vernepleiere og velferdsvitere. Hentet fra https://www.fo.no/getfile.php/1324847-1580893260/Bilder/FO%20mener/ Brosjyrer/Yrkesetisk%20grunnlagsdokument.pdf

Gjermestad, A., Luteberget, L., Midjo, T. & Witsø, A. E. (2016). Everyday life of persons with intellectual disability living in residential settings: A systematic review of qualitative studies. *Disability and Society, 32*(2), 213–232 https://doi.org/10.1080/09687599.2017.1284649

Gjertsen, H., Melbøe, L., Fedreheim, G. E. & Fylling, I. (2017). Kartlegging av levekårene til personer med utviklingshemming i samiske områder. NVC Nordens Velferdssenter/Nordic Centre for Welfare and Social Issues.

Goksøyr, M. W. (2012). *Jeg vil leve*. Oslo: Oktober.

Guddingsmo, H. (2019). «Da må jeg spørre boligen først» – Opplevelsen av selvbestemmelse i bofellesskap. I J. Tøssebro (Red.), *Hverdag i velferdsstatens bofellesskap* (s. 78–94). Oslo: Universitetsforlaget.

Helse- og omsorgsdepartementet. (2001). Pasient- og brukerrettighetsloven. https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1999-07-02-63?q=pasient%20og%20 brukerrettighetsloven

Hopen, C. (2019, 3. desember). Foredrag i Litteraturhuset i Oslo. Hentet 22.07.19 fra https://naku.no/kunnskapsbanken/forelesning-camilla-hopen-selvbestemmelse-er-frihet

Hutchinson, G. S. & Sandvin, J. T. (2016). Hva har ansvarsreformen betydd for selvbestemmelse for mennesker med utviklingshemming? *Fontene forskning 9*(2), 29–39.

Kvistum, I. (2018). Mikrostyre skal gi støtte til å bestemme selv. *Handikapnytt*. Hentet 16.12.19 fra https://www.handikapnytt.no/mikrostyre-skal-gi-stotte-til-a-bestemme-selv/.

Lid, I. M. (2017). Martha C. Nussbaums politiske teori om rettferdighet som bidrag til et teoretisk grunnlag for likeverd og medborgerskap. *Fontene forskning* (1), 16–34.

Lid, I. M. (2018a). *Diakoni og velferdsstat: Utvikling av en diakonal praksis i samspill med myndigheter, sivilsamfunn og borgere* (s. 82–103). Oslo: Gyldendal Akademisk.

Lid, I. M. (2018b). Likeverd som rettesnor og utfordring. I I. M. Lid (Red.), *Diakoni og velferdsstat: Utvikling av en diakonal praksis i samspill med myndigheter, sivilsamfunn og borgere* (s. 250–271). Oslo: Gyldendal Akademisk.

Magnus, E. & Olsø, T. M. (2019). Retten til en hverdag med aktivitet. I J. Tøssebro (Red.), *Hverdag i velferdsstatens bofellesskap* (s. 119–135). Oslo: Universitetsforlaget.

Mackenzie, C. (2019). Feminist innovation in philosophy: Relational autonomy and social justice. *Women's Studies International Forum, 72*, 144–151. https://doi:10.1016/j.wsif.2018.05.003

Melbø, E. L. (2018). Role of the "differently-abled" researcher: Challenges and solutions in inclusive research. *Alter - European Journal of Disability research, Revue européenne de recherche sur le handicap, 12*(4), 225–237. doi:10.1016/j.alter.2018.06.005

NOU 2001:22. (2001). *Fra bruker til borger. En strategi for nedbygging av funksjonshemmende barrierer*. Oslo: Sosial- og helsedepartementet.

NOU 2016:17. (2016). *På lik linje. Åtte løft for å realisere grunnleggende rettigheter for personer med utviklingshemming*. Oslo: Barne- og likestillingsdepartementet.

Seale, J., Nind, M. & Simmons, B. (2013). Transforming positive risk-taking practices: The possibilities of creativity and resilience in learning disability contexts. *Scandinavian Journal of Disability Research, 15*(3). https://doi:10.1080/15017419.2012.703967

Shakespeare, T. (2018). *Disability: The basics*. London, England: Routledge.

Skarstad, K. (2019). *Funksjonshemmedes menneskerettigheter. Fra prinsipper til praksis*. Oslo: Universitetsforlaget.

Solvang, P. K. & Lid, I. M. (2018). Inkludering i arbeidslivet: Signo som eksempel. I I. M. Lid (Red.), *Diakoni og velferdsstat: Utvikling av en diakonal praksis i samspill med myndigheter, sivilsamfunn og borgere* (s. 185–206): Gyldendal Akademisk.

Strand, T. (2019). Tingliggjøring som anerkjennelsesglemsel – en introduksjon. I A. Honneth, *Tingliggjøring og anerkjennelse. Et nytt blikk på et gammelt begrep*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.

Swain, J. & French, S. (2000). Towards an affirmation model of disability. *Disability & Society*, *15*(4), 569–582.

Söderström, S. & Tøssebro, J. (2011). *Innfridde mål eller brutte visjoner?* Trondheim: NTNU Samfunnsforskning.

Tøssebro, J. (2019). Bakteppet – politiske idealer og utviklingslinjer. I J. Tøssebro (Red.), *Hverdag i velferdsstatens bofellesskap* (s. 25–44). Oslo: Universitetsforlaget.

Williams, V. (2011). *Disability and discourse: Analysing inclusive conversation with people with intellectual disabilities* (1. utg.). Hoboken, NJ: Wiley.

Wolfensberger, W. (2011 (1983)). Social role valorization: A proposed new term for the principle of normalization. *Intellectual and Developmental Disabilities, 49*(6), 435–440.

KAPITTEL 6

Barnets beste: Barnevernets formål i spenning mellom individuelle og relasjonelle hensyn

Solveig Botnen Eide
Universitetet i Agder

Introduksjon

Barnets beste er et sentralt prinsipp i barnevernets verdigrunnlag, et prinsipp som ligger tett opptil barnevernets mandat om å verne barn. Målgruppe er barn i utsatte posisjoner. Vi skal se at barnets beste er retningsgivende norm når enkeltbarns omsorgssituasjon og hverdagsliv skal vurderes, og for valg av tiltak. Vurderinger av hva som er rett og godt for barnevernets virksomhet, knyttes til om og i hvilken grad barnets beste fremmes. Slik har barnets beste formålets karakter og gir barnet en prioritert posisjon i barnevernets virksomhet. Det er likevel ikke åpenbart hvordan barnets beste begrunnes og forstås. I så vel lovtekster med forberedende dokumenter som i faglitteratur finner vi forståelser av barnets beste har vært og er i endring. I saker fra Den europeiske menneskerettighetsdomstolen (EMD) mot norsk barnevern ser vi at det særlig er avveininger mellom barnets beste som individuelt hensyn og retten til respekt for familien som er et springende punkt (Søvig, 2020).

Begreper og verdier er i bevegelse. Slike bevegelser og endringer er komplekse og verdikonflikter på ulike nivå er sentrale (Heggen &

Sitering av denne artikkelen: Eide, S. B. (2020). Barnets beste: Barnevernets formål i spenning mellom individuelle og relasjonelle hensyn. I O. Lysaker og T. E. Fredwall (Red.), *Verdier i konflikt: Etikk i et mangfoldig samfunn* (s. 121–139). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.95.ch6.

Engebretsen, 2009; Ask & Eide, 2018). Med det har jeg antydet at et diskurskritisk perspektiv med vekt på idéanalyse (Bratberg, 2014; Bergstrøm & Boréus, 2002) ligger til grunn for arbeidet. Det innebærer en fortolkende tilnærming der jeg søker å forstå forestillingene om barnets beste i lys av norsk barnevern som anvendelsesområde.

Kapitlets overordnede tema er sentrale verdikonflikter i barnevernets formål; barnets beste. Jeg vil undersøke dette temaet ved å gå veien om følgende spørsmål:

Er barnets beste en legitim prioriteringsstandard? Hvordan kan sammenhengen mellom barnets beste og barnets egne synspunkter forstås? Hvilken betydning har familiære relasjoner i forståelser av barnets beste? Hvordan kan konkretiseringen av barnets beste som omsorg forstås?

Disse spørsmålene angir kapitlets oppbygging, men jeg vil begynne med å gi et riss av barnevernets historie med vekt på barnets beste i lovgiving og sentrale offentlige dokumenter.

«Barnets beste» i barnevernet

Vergerådsloven av 1896 er Norges første barnevernlov. Den trådte i kraft i år 1900 og ble avløst av lov om barnevern i 1953. Denne loven ble revidert og videreført inntil det i 1992 forelå ny lov; lov om barneverntjenester. I skrivende stund er et nytt lovforslag under arbeid. Prinsippet om barnets beste er også regulert gjennom Grunnloven (§ 104) og i internasjonale konvensjoner, herunder barnekonvensjonen (BK).

Mye har endret seg i denne drøyt hundreårige historien, men likevel finner vi felles trekk. Lovenes utgangspunkt er at samfunnet påtar seg et ansvar for barn og unge, et ansvar som begynner der foreldres innsats anses utilstrekkelig med den følge at barna utsettes for betydelig risiko (Lindboe, 2012). Barnevernets sentrale målgruppe er barn og unge som utsettes for omsorgssvikt og mishandling i sine hjem, men lovene regulerer også tiltak for mindreårige med risikofylt atferd, herunder straffbare handlinger. Tiltakene som settes i verk, skal verne og hjelpe disse barna.

Selv om begrepet «barnets beste» ikke kommer i bruk i lovverket før i 1953, er den saken dette begrepet referer til, sentral i hele barnevernets

historie, også slik at det ligger implisitt i virksomhetenes benevnelser «vergeråd» og «barnevern». Å «verge» betyr å forsvare eller verne (de Caprona, 2013, s. 1099). Når vi finner dette begrepet i det tidlige barnevernet, tilkjennegis en intensjon om å verge barn og unge, en oppgave som vanligvis ligger til familien og foreldrene. Når foreldre på den tiden sviktet eller ikke var i stand til å ta hånd om og verne barnet, overtok vergerådet. De som skulle vernes av vergerådet, var barn som var forsømt av sine foreldre og det vi i dag betegner som atferdsproblemer, og som vergerådet kalte «vanvyrde» (Getz, 1892).

Å «verge» ligger i innhold tett opptil å «verne», et begrep som fra 1953 er brukt om denne virksomheten. Selv om forståelser av hva som er risikofaktorer for barn, og hva som er til barnets beste, har endret seg, ligger likevel følgende intensjon fast: Når barn utsettes for skade og alvorlig risiko ved at foreldrene ikke verner barnet, eller ved at foreldrene selv utsetter barnet for skade eller alvorlig risiko, skal myndighetene ved vergerådet (barnevernet) gripe inn for å verne og hjelpe barnet.

Inndeling i målgrupper, de forsømte og de som ikke tilpasser seg samfunnets normer, finner vi også i barnevernets videre historie. I gjeldende lovgiving finner vi egne paragrafer for dem som er utsatt for omsorgssvikt, og for dem som har atferdsproblemer (barnevernloven, 1992). Barnets beste knyttes til oppfatninger av hva som er gode hjemmeforhold for barn og unge, men også til hva som kjennetegner det å være og bli et gagns menneske. Slik har barnevernet både en vernende og et oppdragende eller disiplinerende siktemål, noe som også innebærer at barnevernet langs flere dimensjoner speiler samfunnets normer (Ericsson, 1996) og sterke normative forutsetninger.

I barnevernloven av 1992 har barnets beste formålets karakter. Det kommer til uttrykk slik:

> Ved anvendelse av bestemmelsene i dette kapitlet skal det legges avgjørende vekt på å finne tiltak som er til beste for barnet. (barnevernloven, 1992, § 4–1)

I samme lov konkretiseres barnets beste til stabil og god voksenkontakt og kontinuitet i omsorgen. Både biologiske foreldre og fosterforeldre kan bidra til dette. Det er likevel, slik det fremgår i lovens forarbeider, at biologisk familie anses å representere en særegen og prioritert form for

stabilitet (Skivenes, 2002). Dette er en prioritering vi også ser i dommer fra EMD, der retten til familieliv først og fremst henviser til biologisk familie (Søvig, 2020). Med vekt på denne formen for familiær stabilitet kan barnets beste langt på vei forstås som ivaretakelse av det såkalte biologiske prinsippet. Spenningen mellom barnets beste og det biologiske prinsippet uttrykkes direkte i Ot.prp. nr. 69, men slik at barnets beste skal kunne trumfe det biologiske prinsippet.

> Når foreldrene ikke innehar ressurser til å skape forutsigbarhet og stabilitet for barnet, må det biologiske prinsipp vike for barnets beste. Der det er motsetninger mellom barnets behov og omsorg, og foreldrenes behov og ønsker, må barnets behov settes foran foreldrenes. (Barne- og likestillingsdepartementet, 2009, s. 6)

Her ser vi en bevegelse som kan tyde på et mindre harmoniserende blikk mellom barnets beste og det biologiske prinsippet. Denne verdikonflikten preger forarbeider til ny barnevernlov. I NOU 2012: 5 foreslås det biologiske prinsippet erstattet med et prinsipp om utviklingsstøttende tilknytning (NOU 2012: 5, s. 81). Det innebærer at verdien av båndene til biologiske foreldre gjøres til et spørsmål om hvorvidt og i hvilken grad de vurderes som støttende for barnets utvikling (Bunkholdt, 2013). Slik dempes en mulig verdikonflikt mellom barnets beste og det biologiske prinsippet samtidig som betydningen av de biologiske båndene i seg taper betydning. Dette følges imidlertid ikke opp i forslag til ny barnevernlov slik at det tas inn i lovteksten, men berøres av punkter til konkretisering av barnets beste. Vi finner følgende konkretiseringer (NOU 2016: 16, s. 271):

- barnets egen identitet
- barnets og foreldrenes bakgrunn
- barnets synspunkt
- barnets behov for å bevare familiemiljøet
- barnets behov for omsorg og beskyttelse
- barnets sårbarhet
- barnets helse, utdanning og utvikling

Dette er punkter som er hentet fra FNs barnekomité, generell kommentar nr. 14 (2013). Jorunn Gjedrem påpeker at dette kan oppfattes som en styrking og konkretisering av prinsippet om barnets beste (Gjedrem,

2018, s. 65). Prinsippet har endret karakter fra ett forholdsvis åpent prinsipp til sju ulike konkretiseringer. Det er likevel slik at disse konkretiseringene er forholdsvis vage, også i den forstand at de både hver for seg og innbyrdes kan representere verdimessige spenninger. Med de rammene jeg har til rådighet, vil jeg ikke kunne gi en utdypende drøfting av hvert enkelt punkt, men likevel slik at sentrale momenter tas opp til drøfting.

Den europeiske menneskerettighetskonvensjonen (EMK) har ikke en egen formulering om barnets beste, men sentrale menneskerettsjurister påpeker at praksis i Den europeiske menneskerettighetsdomstolen (EMD) i økende grad vektlegger nettopp dette prinsippet (Høstmælingen, 2012). I barnekonvensjonen artikkel 3 nr. 1 finner vi følgende formulering:

> Ved alle handlinger som berører barn, enten de foretas av offentlige eller private velferdsorganisasjoner, domstoler, administrative myndigheter eller lovgivende organer, skal barnets beste være et grunnleggende hensyn. (Barnekonvensjonen, 1989, art. 3)

Ved grunnlovsendringen i 2014 tas flere menneskerettighetsprinsipper inn i Grunnloven, herunder bestemmelsen om barnets beste:

> Ved handlinger og avgjørelser som berører barn, skal barnets beste være et grunnleggende hensyn. (Grunnloven, § 104)

Ved at barnets beste får status som formål og grunnleggende hensyn, får prinsippet karakter av å være grunn-norm og en verdi som skal optimaliseres. Det innebærer at beslutningene eller tiltakene skal ta utgangspunkt i barnet og dets beste og konsekvenser av beslutninger og tiltak skal vurderes ut fra hensynet barnets beste. Prinsippets status styrkes ytterligere ved at det også har karakter av en avveiningsnorm. Det innebærer at i situasjoner der barnets beste er i konflikt med andre tungtveiende hensyn, er det barnets beste som har forrang.

Barnets beste som prioriteringsstandard

I barnevernet rettes oppmerksomheten mot de vilkår barn lever under, og da med særlig henblikk på forhold i hjemmet. Det innebærer at flere

personer vil være berørt av barnevernets tiltak, og en kan ikke legge til grunn at de som berøres av et tiltak, har sammenfallende interesser. Sagt på en annen måte: Det tiltaket som er til barnets beste, kan gå på bekostning av andres, for eksempel fars beste. I velferdstjenester legger en til grunn at tiltakene skal være til hjelp og til det beste for den som er mottaker av hjelp, slik også i barnevernet. Her er det barnet som er hovedperson, men det er likevel slik at de tiltak som iverksettes, kan berøre flere, noen ganger på svært inngripende måte, som når barnevernet overtar omsorgen for et barn og plasserer det i fosterhjem. Med det som utgangspunkt kan en spørre hvilke grunner en har for at hensynet til barnet skal tilkjennes annen vekt enn for eksempel hensynet til mor. Er det, moralsk sett, legitimt å gi ett menneske forrang på bekostning av et annet? Når dette spørsmålet reises, slik Gundersen gjør i sin doktorgradsavhandling som omhandler barnets beste i barnevernet (2018), er det med utgangspunkt i at alle mennesker har samme verd, en forståelse som er dypt forankret i moralsk og menneskerettslig tenkning. Dette like verdet har ikke annen begrunnelse enn at vi er mennesker – det er det som konstituerer vårt felles verd, og som kan utfordre forskjellsbehandling som innebærer at noens hensyn går på bekostning av andres.

Selv om menneskenes felles verd ikke har annen begrunnelse enn at vi er mennesker, er det ulike dimensjoner ved dette som hver for seg kan karakteriseres som fellesmenneskelige, men som likevel er ulike med hensyn til hva som vektlegges. I filosofisk antropologi finner vi en betydelig vekt på det som forstås som menneskelige egenskaper og menneskelige trekk (Schnewind, 1999). Dette er egenskaper som er ulikt fordelt mennesker imellom, og som gjerne vil være mer uttalt hos voksne enn hos barn (Eide, 2001). Fremfor å vektlegge dette kan man, slik Kant-inspirerte Hans Skjervheim (1996) gjør, understreke at mennesket er et subjekt – en deltaker som øver innflytelse med sin blotte eksistens. Det innebærer at mennesket ikke ene og alene kan gjøres til et middel for andre eller andres interesser, men mennesket må tilkjennes verdi og posisjon i seg selv. Så kan vi, slik Hannah Arendt gjør, si at det er det at vi alle er ulike, som konstituerer vårt felles verd, snarere enn at vi er like. Riktignok er det slik at vi alle er mennesker, men like fullt, hevder Arendt, er det slik at hver og en av oss er unik – og kan identifiseres.

I hennes tenkning er det dette som skal legges til grunn for vårt like verd (Arendt, 1996). Vi skal tilkjennes samme verd fordi vi er mennesker, og det å være menneske innebærer å være sårbar. Denne sårbarheten er knyttet til våre livsvilkår som innebærer at livet ikke leves i isolasjon, men er innvevd i en rekke relasjoner. Det innebærer gjensidig, men ikke nødvendigvis symmetrisk avhengighet (Løgstrup, 1956). Slik er sårbarheten et allment trekk ved det å være menneske, men den arter seg ulikt i ulike faser av livet og i ulike situasjoner, og den er særlig tydelig i livets begynnelse.

Gundersen undersøker barnets beste i barnevernet, og da særlig knyttet til omsorg og fosterhjemstiltak. Han viser at barnets beste som prioriteringsstandard kan være på kollisjonskurs med sentrale momenter i vår tenkning om menneskeverdets ukrenkelighet og universalitet (Gundersen, 2018). Jeg vil gi Gundersen rett i at dette er et sentralt anliggende som kan utfordre barnets beste som prinsipp i barnevernet. En ensidig vektlegging av barnets beste slik at andre berørte parter ikke medregnes, kan innebære at viktige hensyn ikke tas med i betraktningen, og at andre i ytterste konsekvens får status som kun en faktor, et middel, i et regnestykke om hva som er til barnets beste. Jeg deler utgangspunktet i et felles menneskeverd og en innebygd rett til vern for alle, men vil legge til et sårbarhetskriterium og påpeke dets relevans når en drøfter barnets beste som prioriteringsstandard.

Selv om utsagnet «kvinner og barn først» krever en omformulering med bakgrunn i ny innsikt i kjønnsbaserte relasjoner, er det egnet til å vise at det som oppfattes som sårbare grupper, påkaller – og jeg vil tilføye *bør* påkalle – en særlig moralsk oppmerksomhet. Barnevernet har i hovedsak definert barn som mennesker i aldersgruppen 0–18 år. Det er (selvsagt) et stort spenn i grad av sårbarhet og sårbarhetens karakter hos et spedbarn og en tenåring. I det følgende vil jeg peke på noen trekk ved barns sårbarhet.

Barn har et kort liv bak seg, og det innebærer begrenset erfaringsbakgrunn. De kan i mindre grad enn voksne trekke veksler på egne erfaringer. Begrensninger i erfaring og kunnskap om samfunnet omkring, herunder egne rettigheter, gjør at barn anses som avhengige av sine foreldre med tanke på både omsorg og ivaretakelse av rettigheter. Dette er

foreldrenes sentrale ansvarsområder, og det er sentrale vurderingstema i barnevernets arbeid. Er det i slike situasjoner legitimt å bruke barnets beste som prioriteringsstandard? Jeg vil hevde at det ikke bare er legitimt, men at det også – i moralsk henseende – er påkrevd. Barnet er avhengig av at noen tar hånd om det – omsorgsmessig og for ivaretakelse av rettigheter. Når de som har denne oppgaven (foreldrene) av ulike grunner ikke ivaretar den, slik at det går på bekostning av barnets helse og utvikling, må foreldrenes interesser om nødvendig settes til side for å ivareta barnet.

Prinsippet om barnets beste i barnevernet kan leses som barnevernsbarnets beste. Men hva med andre barn som berøres av barnevernets tiltak, som når barns hjemmeforhold blir forandret og vanskelige følge av at det kommer et fosterbarn inn i hjemmet? Det er dette som er tema for Cecilie Revheims doktorgradsavhandling «Hva med oss andre som bor her?». Hun viser at når barnets beste ensidig forstås som fosterbarns beste, kan det gå på bekostning av andre barns beste – i denne sammenhengen fosterforeldrenes egne barn (Revheim, 2019).

Betegnelsen «beste» henleder oppmerksomheten mot hvem som skal eller bør prioriteres, men den kan forstås som en ideell standard – den beste. Det kan diskuteres om det er en relevant og realistisk standard når det offentlige ved barnevernet skal ivareta utsatte barn (Gundersen, 2018). Når barnets beste har karakter av å være et formål og en optimaliseringsnorm, åpner det for en forståelse som innebærer at man skal ta de beslutninger som fremmer barnets beste. I diskusjonene i Danmark ser vi at begrepet «barnets tarv» gjerne brukes der vi i Norge gjerne bruker «barnets beste» (Egelund, 2006). Begrepet «tarv» er ikke fremmed i Norge, men det kan kanskje fortone seg noe gammelmodig. Ifølge Det Norske Akademisk ordbok har ordet norrøn opprinnelse og er beslektet med verbet «å turve». Det vil si at det å ivareta noens tarv er å sørge for det vedkommende trenger. I romanen *Monolitten* uttrykker Terje Stigen (1988) det slik: «Det som er rett eller galt, det var for [mor] et spørsmål om hva som tjente til familiens tarv». Anvendt i barnevernet: Det som er rett, er det som tjener barnets tarv.

Barnets beste som prioriteringsstandard kan drøftes, slik jeg har gjort så langt, ved å vektlegge hensynet til den enkeltes beste og den

enkeltes interesser, og da gjerne foreldrenes interesser og deres beste kontra barnet og barnets beste. Slik opplyses prioriteringshensynet individuelt. Med vektlegging av individuelle dimensjoner ved barnets beste fremstår barnet som et selvstendig subjekt med sine rettigheter, moralsk og rettslig.

Barnets stemme

Når barnets beste aktualiseres, blir det også spørsmål om hvem som skal bestemme hva som er til det enkelte barns beste. Normalt er det foreldrene som ivaretar dette, og som involverer barnet i takt med dets utvikling og modenhet, men når barnets beste blir skadelidende under foreldrenes manglende ivaretakelse, kommer barnevernet inn. Barnets egen stemme har i økende grad vært vektlagt de siste tiårene, og barnevernloven (§ 6–3) bestemmer at barnet har rett til å bli hørt i egen barnevernssak. Dette kom inn i loven som følge av endringer etter inkorporering av barnekonvensjonen (Sandberg, 2008) og det styrkes ytterligere i forslag til barnevernlov (NOU 2016: 16). Det er likevel slik at det er barnevernet ved sine representanter i rettslige organer som har det avgjørende ordet.

Når barnets beste konkretiseres som «barnets stemme», kan det forstås dithen at det i seg er til barnets beste at barnet får gi uttrykk for sine synspunkter. Det innebærer at barnet tilkjennes den aktørstatusen enhver har i eget liv og i egen sak, ene og alene i kraft av å være menneske. Barnet tilkjennes den deltakerposisjonen som følger det å være menneske, for å uttrykke det med Skjervheim (1996). Forstått slik skal ethvert barn øve innflytelse, slik det gjør ved sin blotte eksistens, og slik det kan gjøre ved ulike grader av verbal medvirkning.

Når barnets synspunkt nevnes under barnets beste, kan det også forstås som en kilde til å finne barnets beste, forstått slik at når det mer overordnende prinsippet om barnet beste skal innholdsbestemmes og konkretiseres for den enkelte, er barnets egen stemme viktig. I barnekonvensjonens § 12 omtales det som retten til å bli hørt og si sin mening. Dette prinsippet om barnets rett til å bli hørt kom inn i revisjonen av barnekonvensjonen i 1979. Et sentralt argument var at en ikke kunne avgjøre

barnets beste uten å ha hørt barnets mening (Pedersen, 2020, s. 120). Retten til å uttale seg og bli hørt knyttes gjerne til medvirkning. Det vektlegges i nyere barnevern (Schrøder, 2018; Slettebø & Seim 2007), og det kommer til uttrykk i konkrete metoder, kanskje tydeligst i familierådslag (Horverak, 2002). Det er likevel barnevernet og dets beslutningsorganer som til sjuende og sist tar stilling til hva som er det enkeltes barns beste når det kommer til valg av tiltak etter barnevernloven.

Det barnet saken omhandler, skal selv delta i innholdsbestemmelse og konkretisering av sitt eget beste. Jeg har tidligere nevnt at det er en del av barnets sårbare posisjon at det har lite erfaring å trekke veksler på. Det innebærer at barnet også må kunne trekke veksler på den innsikt voksne mennesker har. Selv om dette er komplekse saker, vil de ofte omhandle barnets forhold i hjemmet og barnets forhold til sine egne foreldre. Den lojalitetskonflikten dette innebærer, kan være et argument mot å gi barnet en for tydelig stemme i slike saker.

I mitt doktorgradsarbeid «Prinsipper og levd liv» tar jeg utgangspunkt i ordinære samtaler mellom barnevernsarbeidere og fosterbarn. Samtalene ble tatt opp på bånd og fulgt opp med intervjuer av de samtalende hver for seg. Sekvenser som omhandlet barnets forhold til sin mor, ble i særlig grad gjenstand for undersøkelser. Barnets medvirkning, slik det kommer frem i dette arbeidet, var tydeligst når samtalen omhandlet konkrete forordninger, og svakest når det var selve relasjonen til mor – hva hun betydde for barnet. Når det gjelder forståelse av relasjonen mellom fosterbarnet og dets biologiske mor, viser sosialarbeidere en tendens til å forstå og tolke den på vegne av barnet. La oss gå veien om et eksempel: «Du kan være glad i både mamma og fostermor», sa sosialarbeideren. I det oppfølgende intervjuet ga barnet, en gutt på tolv år, utrykk for sine oppfatninger av sitt forhold til mor og fostermor, synspunkter som både kunne ha utfylt og nyansert sosialarbeiderens oppfatning, men han ble ikke spurt (Eide, 2007; Eide 2010). Sosialarbeiderens håndtering kan forstås som skjermende, i den forstand at det kunne tenkes at å be barnet om å uttrykke sin mening om dette, ville være sårt og vanskelig. Gutten viser på sin side, slik også andre informanter i dette arbeidet gjør, at han har synspunkter på dette som han er klar til å målbære.

Når barnets beste konkretiseres som barnets stemme, er det en tydelig vektlegging av barnet som selvstendig subjekt. På et mer overordnet nivå uttrykker involvering av barnet at en tilkjenner barnet den aktørstatusen enhver har i egen sak, ene og alene i kraft av å være menneske. Når det kommer til forståelser av barnet som kilde til innholdbestemmelse og konkretisering av hans eller hennes beste, vil det kunne reises spørsmål om hva en anser at barnet er i stand til å svare på. Slik sett kan det å svare for eller på vegne av barnet være begrunnet med at man anser barnet som ute av stand til å svare eller bidra til innsyn i det aktuelle temaet. Dette er en begrunnelse som langt på vei er sammenfallende med omsorgens begrunnelse. Den handler om å gjøre for den andre det som vedkommende selv ikke er i stand til.

I det foregående har vi sett at en individuell forståelse av barnet og barnet beste utfordres av relasjonelle dimensjoner, men vekten har vært lagt på den individuelle dimensjonen. I det følgende er tilnærmingen omvendt.

Barnets beste og relasjoner

Spenningsforholdet mellom individuelle og relasjonelle dimensjoner kommer også til syne i barnevernets verdigrunnlag, der barnets beste forstås i sammenheng med andre prinsipper. Det inngår i et verditriangel som, i tillegg til barnets beste, består av det biologiske prinsipp[1] og lavest mulig inngrepsnivå (Skivenes, 2002; Eide, 2018). Selv om barnets beste er angitt som formål, er ikke forholdet mellom disse verdiene avklart, og vi skal se at de griper inn i hverandre, ikke bare i avveininger, men også i innhold. Dette er særlig tydelig der barnets beste innholdsbestemmes med henvisning til det biologiske prinsipp (Eide, 2018). Om barnets beste knyttes til barnets interesser, forstått som en interesse som ikke nødvendigvis er sammenfallende med foreldrenes, kan det fortone seg annerledes. Da kan vi se at disse prinsippene – det biologiske prinsippet og

1 Det biologiske prinsipp innebærer at biologiske bånd mellom mennesker tilkjennes verdi. I barnevernet er det først og fremst snakk om slike bånd mellom barn og foreldre (Eide, 2016 og 2018).

barnets beste – kan trekke i hver sin retning. Er det da slik at det tredje prinsippet – det mildeste inngreps kriterium – først og fremst støtter opp under det biologiske prinsippet? Ethvert inngrep fra barnevernets side vil, om enn i ulik grad, utfordre det biologiske prinsippet. Det er likevel slik at jo mer alvorlig inngrepet blir, desto kraftigere utfordres det biologiske prinsippet. Slik sett kan vi si at det biologiske prinsipp og det laveste inngreps prinsipp ligger i samme vektskål. Når barnets beste legger særlig vekt på barnets interesser, vil det som overordnet prinsipp kunne være en motvekt til de to andre prinsippene. Slik ser vi at det det kan være en innebygd verdikonflikt mellom barnets beste og det biologiske prinsipp, en konflikt som topper seg når det, med henvisning til et sterkt biologisk prinsipp, hevdes at barnevern står i fare for å bli foreldrevern på bekostning av barna (Eide, 2018). En svak vektlegging av det biologiske prinsippet, og med det den særegne betydningen relasjonen mellom barn og foreldre har, kan gå bekostning av sentrale eksistensielle verdier der tilhørighet – biologisk og sosial – overses.

Vi skal se nærmere på hva det biologiske prinsippet innebærer. Det å være barn er å være noens barn. I biologisk henseende betyr det at det er en forbindelse mellom barnet og en mor og en far. I vergerådsdiskursen ble slike bånd tillagt negativ verdi ved at barnas problemer dels ble forstått som utslag av dårlig arv (Arctander & Dahlstrøm, 1932). Etter hvert som slektshygieniske forklaringsmodeller tapte terreng til fordel for modeller hentet fra moderne fagområder, som pedagogikk og psykologi, ser vi at problemforståelsen gradvis koples fra relasjonens biologiske dimensjon til dens sosiale og psykologiske dimensjoner (Eide, 2018). I forarbeidene til loven av 1992 er det biologiske prinsippet et sentralt tema. De biologiske båndene omtales som verdifulle med henvisning til hva de fører til, men de omtales også som verdifulle i seg selv. Det innebærer forståelse av biologiske bånd som bærere av goder for barnet, også når relasjonen mellom barn og foreldre har vist seg skadelig. Tilknytning og bånd anses som goder forbundet med de biologiske båndene (Skivenes, 2002; Eide, 2007; Eide, 2016). I barnevernets nyere drøftinger av dette ser vi at begrepene tilhørighet og utvikling knyttes særlig til utviklingspsykologiske perspektiver (NOU 2012: 15). I forarbeider til ny barnevernlov anføres tre andre argumenter for at utviklingsstøttende tilknytning blir en for smal

angivelse av barnevernets verdigrunnlag. Psykologiske teorier har sjelden den konsensus og bestandighet som kreves av rettslige prinsipper med normativt innhold, det ville kunne styrke psykologienes stilling i barnevernet på en måte som kan utfordre rettsikkerheten, og det kan gå på bekostning av andre relevante forhold (NOU 2016; 16, s. 52). Spesielt det siste punktet, «andre relevante forhold», åpner opp for å spørre hva slags tema vi her snakker om. Er betydningen av biologiske bånd et tema som kan besvares med vitenskapelige metoder, her forstått som psykologiske tester? Det er (selvsagt) psykologiske dimensjoner i dette, og også biologiske dimensjoner, som særlig gjør seg gjeldende med hensyn til kjennskap til egne gener. Kulturpsykolog Heidi Keller (2013) stiller seg kritisk til denne tilnærmingen, som særlig vektlegger tilknytningsteoretiske perspektiver. Hun påpeker at tilnærmingen forutsetter og henter sine idealer fra typisk vestlige kjernefamilier. Jeg vil tilføye at det også er filosofiske og eksistensielle dimensjoner i dette, dimensjoner som handler om vår væren og forståelse av nære relasjoner. Oppfatninger av familier og hva som er best for barn, vil også være innvevd i kulturelt betingede forståelser (Kroken, 2018).

I forslag til ny barnevernlov brukes, som i EMK (§8) og BK (§ 4), betegnelsene «familie» og «rett til respekt for familieliv». Ordet familie favner i dagens samfunn videre enn de familiebånd som konstitueres biologisk. Den tradisjonelle kjernefamilien er én av flere familieformer, herunder også fosterfamilie. Vedtaket fra norsk barnevern som dommen er rettet mot i Strand Lobben saken, som jeg kommer tilbake til i neste avsnitt, skriver seg sju år tilbake i tid, og barnet den omhandler, var på vedtakstidspunkt elleve år. I mellomtiden hadde barnet bodd i foster- eller adopsjonshjem. Når professor Kristin Sandberg, en nestor i norsk barnevernrett, kommenterer denne dommen, peker hun på at barnet etter hvert må ha fått rett til familieliv i denne familien (Skiphamn, 2019).

Spørsmålet om retten til respekt for familieliv aktualiseres i flere dommer mot norsk barnevern fra EMD, fire i løpet av høsten 2019. Én av disse, Strand Lobben, omhandlet tvangsadopsjon, og flere omhandlet samvær mellom barn og biologiske foreldre etter omsorgsovertakelse. Rammene jeg har til rådighet her tillater ikke en grundig drøfting av disse forholdsvis

kompliserte sakene, men jeg vil trekke frem noen sider ved Strand Lobben som særlig er aktuell for dette kapitlet – og trekke veksler på professor Karl Harald Søvigs ekspertkommentar til denne dommen. Denne saken ble første gang behandlet i EMD i 2017. Her ble Norge frikjent for å ha krenket retten til respekt for familieliv, riktignok med dissens. Saken ble brakt inn for EMDs storkammer, og det er den kjennelsen som forelå i 2019, også denne med dissens. Til behandlingen av saken i storkammeret gir Søvig følgende kommentar:

> Storkammeret slo først fast at EMK art. 8 gir alle rett til respekt for sitt familieliv, og at hensynet til barnets beste her er av grunnleggende betydning. Likevel, påpekte domstolen, vil også hensynet til familieenheten og familiens gjenforening stå sentralt. Staten er pliktig å muliggjøre familiegjenforening så snart som mulig. Dersom hensynet til barnets beste og hensynet til foreldrene kommer i konflikt, må staten foreta en avveining av disse, og da med særlig vekt på hensynet til barnets beste. Generelt er barnets beste å holde kontakten med sine biologiske foreldre, og bare under helt eksepsjonelle omstendigheter kan familiebånd brytes. (Søvig, 2020)

Selv om begrepet «familie» i utgangspunktet er bredere enn «biologisk familie», synes det likevel å være slik at biologisk familie har en særlig prioritet. Dette kommer til syne i anvendelse av tilhørighetshensynet, der tilhørighet til biologisk familie synes å veie tyngre enn fosterfamilie. Det biologiske prinsippets eksplisitte ivaretakelse av biologiske bånd suppleres med sosiale, kulturelle og religiøse dimensjoner og tilhørighet til slike. Dette utfordrer den dikotomiseringen som ligger i et for sterkt individualistisk perspektiv uttrykt gjennom klare prioriteringshensyn mellom familien på den ene siden og barnet på den andre siden. Dommen og dissensen i den, viser også at dette er et diskusjonstema. Om og ev i hvilken grad stemmegiving følger nasjoner og eller regioner, er et tema for videre undersøkelser. Kanskje er det slik at de som stemte for frifinning av det norske barnevernet er representanter fra land der vektlegging av individuelle dimensjoner ved barnets beste står sterkt? I denne sammenhengen er det viktigste poenget at barnets beste ikke bare er et spørsmål om det enkelte barn, men også om relasjonelle dimensjoner.

Omsorg som konkretisering av barnets beste

Vi har sett at omsorg og beskyttelse er en konkretisering av barnets beste, men også andre konkretiseringer av barnets beste kan ses som del av eller i sammenheng med dette fenomenet. Helse, utdanning og utvikling vil innebære ivaretakelse av omsorgen. Når sårbarhet nevnes som konkretisering av barnets beste, er det en rimelig tolkning at sårbarhet påkaller omsorg og beskyttelse. Slik blir omsorgens respons sårbarhet. Omsorg er et nøkkelbegrep i barnevernet. Den vurderes og overtas i tilfeller der det foreligger omsorgssvikt. Dette styrkes ved at retten til omsorg er nedfelt i barnekonvensjonens § 3 nr. 2. Når omsorgen overtas, ivaretas barnet av andre enn sine foreldre, og da gjerne av fosterforeldre som utøver og ivaretar den daglige omsorgen for barnet.

I barnevernets forståelse av omsorg synes det å ha vært en utvikling fra en konkret og dagligdags forståelse av fenomenet, som innbefatter sunn mat, gode klær og daglig oppfølging, til en gradvis og økende innflytelse fra psykologien, tydelig utrykt med begrepene «utviklingsstøtte» og «tilknytningskvalitet» (Andersen, 2014; Eide, 2019). Selv om omsorg er et sentralt barnevernfaglig begrep, har fenomenet i seg vært viet forholdsvis lite oppmerksomhet.

Hva kjennetegner det fenomenet vi prøver å gripe med begrepet omsorg? Begrepet er satt sammen av «om» og «sorg» (de Caprona, 2013, s. 817). Sorg leder oppmerksomheten mot det å bry seg, om å sørge for – begreper som ligger nær det engelskspråklige «care». Fenomenet er intensjonalt i den forstand at det trekker oppmerksomheten mot den som trenger omsorg. Omsorgen er rettet mot sider ved livet som en ikke kan ivareta selv, og som derfor representerer sårbarhet.

Sårbarheten kan konkretiseres og besvares, men dypest sett er den knyttet til våre livsvilkår – til det faktum at livet leves i relasjoner. Den vedvarer livet ut og kan konkretiseres på forskjellige måter i ulike situasjoner og relasjoner og i ulike livsfaser. Inspirert av den danske moralfilosofen Knud E. Løgstrup vil jeg si at omsorgen brytes, slik den etiske fordring gjør, gjennom ulike prismer av situasjoner og relasjoner (Løgstrup, 1956). Ut over dette vil jeg hevde at konkrete og spesifikke definisjoner kommer til kort i den forstand at de kun kan gripe fragmenter. I dette ligger en advarsel om ensidig å knytte omsorgens innhold til

bestemte sårbarhetsuttrykk. Slik vil jeg primært bestemme omsorgen som et livsverdenfenomen. Som livsverdenfenomen korresponderer den med barnevernets saksfelt som handler om barns oppvekstvillkår og hverdagsliv med vekt på de nære relasjonene. Slik er fenomenet omsorg i barnevernet knyttet til livsverdenen i så vel innhold som kontekst. Det å yte omsorg handler om å delta i andres liv og samhandle med dem. Det er deltakelse og handlinger som går ut over det å gjøre eller si bestemte ting med ønske om et spesifikt resultat. Omsorgen sprenger seg ut av en instrumentell logikk der en gjør noe med den andre i hensikt å oppnå et bestemt resultat. Omsorgens logikk er knyttet til handling snarere enn til produksjon, for å nytte Hannah Arendts ord (1996). Dette henger sammen med at omsorgen og de handlinger og holdninger som følger den, har en intersubjektiv dimensjon. Slik er den, til forskjell fra produksjonen, løsrevet fra faste prosedyrer, statisk beregning og ensidig instrumentell tenkning. Omsorgens begrunnelse og uttrykk er først og fremst av moralsk karakter og et svar som dypest sett har en moralsk begrunnelse; vi skal yte og vise omsorg fordi den andre ikke er meg uvedkommende. Omsorgens forankring i vår livsverden og i det moralske domenet gir seg språklige uttrykk som rommer nærhet, intersubjektivitet og ansvar. Omsorgens språk uttrykker en moralsk bevissthet om involvering i andres liv og ivaretakelse av deres ve og vel – av andres beste – i denne sammenheng barnets beste. Gjennom konkretiseringen omsorg knyttes barnets beste til barnets hverdagsliv. Fenomenet er komplekst, og det må, slik Rikke Lassen og Elisabeth Gording Stang (2008, s. 131) påpeker, legges et bredt omsorgsbegrep til grunn. De nevner mentale, fysiske og materielle forhold. Jeg vil tilføye kulturelle forhold og eksistensielle forståelser.

Når omsorg fremheves i forbindelse med barnets beste, er det særlig med vekt på barnet som sårbart og avhengig. Barnets behov for voksnes omtanke, handling og involvering understrekes. Dette synet på barnet er utfordret ved en økende vekt på barnets aktørstatus og rettigheter (Stang, 2007; Ofstad & Skar, 2009). Når både omsorg og barnets synspunkt er konkretiseringer av barnets beste (se side 124 i denne boken), tyder det på at barnet anses både som sårbart, i den forstand at det trenger voksne, samtidig som det anses som en selvstendig person som kan ta stilling til og gjøre rede for sin situasjon.

Avslutning

I dette kapitlet har jeg undersøkt verdispenninger i barnets beste som formål for barnevernet. I dette finner jeg en overordnet spenning mellom individuelle og relasjonelle hensyn, eller sagt på en annen måte; mellom det å se barnet som selvstendig eller som avhengig. Jeg har gått veien om fire spørsmål. De to første, som omhandler barnets beste som prioriteringsstandard og barnets stemme, har særlig vekt på individuelle dimensjoner. De to påfølgende, som omhandler familie og omsorg, har særlig vekt på det relasjonelle. Det er likevel ikke slik at hensynene disse spenningene springer ut fra, kan skilles fra hverandre. Når barnets beste angir en moralsk sett legitim prioriteringsstandard, er det nær knyttet til barnets sårbarhet og dermed til barnets avhengighet. Når barnets stemme skal høres og være en kilde til forståelse av barnets beste, er det ikke slik at barnet kan være alene om dette. Kanskje er det ikke bare barn, men oss alle, som dypest sett trenger hverandre og hverandres innspill for å forstå vårt eget beste? Om de relasjonelle dimensjonene og den sårbarheten omsorgen skal være svar på, ikke holdes i sjakk av at barnet også ses som et selvstendig individ, risikerer vi at barnet får status som et vedheng til familien eller som sine foreldres eiendom. Snarere enn å være dikotome er det snakk om dimensjoner som gjensidig må holde hverandre i sjakk. Hvor vippepunktet står, vil være avhengig av mange faktorer, ikke bare av det som oppfattes som rent faglig, men også av kulturelle dimensjoner og spørsmål av mer eksistensiell karakter.

Referanser

Arctander, S. & Dahlstrøm, S. (1932). *Hvordan går det våre vergerådsbarn? En statistisk studie bygget på erfaringer fra Oslo vergeråd 1900–1928.* Oslo: Olaf Norlis Forlag.

Andersen, I. L. (2014). Traumebevisst tilnærming. I S. Søftestad & I. L. Andersen (Red.), *Seksuelle overgrep mot barn: Traumebevisst tilnærming* (s. 54–62). Oslo: Universitetsforlaget.

Arendt, H. (1996). *Vita activa: Det virksomme liv.* Oslo: Pax.

Ask, T. A. & Eide, S. B. (2018). *Barnevernets begreper i bevegelse.* Oslo: Gyldendal.

Barnevernloven. (1992). Lov om barneverntjenester. LOV-1992-07-17-100. Hentet fra https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1992-07-17-100

Barne- og likestillingsdepartementet. (2009). *Om lov om endringer i barnevern* (Ot.prp. nr. 69 (2008–2009)). Hentet fra https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/otprp-nr-69-2008-2009-/id556260/

Bergstrøm, G. & Boréus, K. (2005). *Textens mening og makt: Metodbok i samhällsvetenskaplig text- och diskursanalys.* Lund: Studentlitteratur.

Bratberg, Ø. (2014). *Tekstanalyse for samfunnsvitere.* Oslo: Cappelen Damm Akademisk.

Bunkholdt, V. (2013). Det biologiske prinsippet – På vei ut av norsk barnevern? *Tidsskriftet Norges barnevern, 1*(90), 3–13.

De Caprona, Y. (2013). *Norsk etymologisk ordbok.* Oslo: Kagge forlag.

Eide, S. B. (2001). Synet på barnet i en autonomibasert profesjonsetikk. *Nordisk sosialt arbeid*, (2), 94–100.

Eide, S. B. (2007). *Prinsipper og levd liv: Samtaler om og oppfatninger av relasjonen mellom barn og foreldre i en barnevernkontekst.* Doktorgradsavhandling. Oslo: Det teologiske fakultet.

Eide, S. B. (2018). Det biologiske prinsipp. I T. A. Ask & S. B. Eide (Red.), *Barnevernets begreper i bevegelse.* Oslo: Gyldendal Akademisk.

Egelund, T. (2006). Børns Tarv og Børns Ret: Varetages de nødvendige hensyn til børnet i børneforsorgen? *Dansk sociologi, 14*(2), 39–57.

Ericsson, K. (1996). *Barnevern som samfunnsspeil*. Oslo: Pax forlag.

FNs konvensjon om barns rettigheter. (2013). Generell kommentar nr. 14. Hentet fra https://www.regjeringen.no

Getz, B. (1892). *Udkast til Lov om sædelig forkomne og vanvyrdede Børns Behandling med Motiver.* Kristiania: Det Steenske Bogtrykkeri.

Gjedrem, J. (2018). Barnets beste. I T. A. Ask & S. B. Eide (Red.), *Barnevernets begreper i bevegelse.* Oslo: Gyldendal Akademisk.

Gundersen, E. C. (2018). *What we owe to our children.* Skriftserien 2018, nr. 22. Oslo: OsloMet.

Heggen, K. & Engebretsen, E. (2009). Tvetydighet om kunnskapsbasert praksis. En dekonstruktiv nærlesning av arbeidsbok i sykepleien. *Sykepleien forskning, 4*, 28–33.

Høstmælingen, N. (2012). *Internasjonale menneskerettigheter.* Oslo: Universitetsforlaget.

Keller, H. (2013). Attachment and culture. *Journal of Cross-Cultural Psychology, 44*(2), 175–194.

Kroken, R. E. (2018). Omsorgsforståelser: Mellom poesi, profesjon og politikk. I R. E. Kroken (Red.), *Omsorgsforståelser: Mellom poesi, profesjon og politikk.* Oslo: Universitetsforlaget.

Lassen, R. & Stang, E. G. (2008). Barnets rett til familie og omsorg, særlig om barnevernet. I N. Høstmælingen, E. S. Kjørholt & K. Sandberg (Red.), *Barnekonvensjonen. Barns rettigheter i Norge.* Oslo: Universitetsforlaget.

Lindboe, K. (2012). *Barnevernrett.* Oslo: Universitetsforlaget.

Lov om barneverntjenester av 17.juni (1953). Hentet fra https://lovdata.no/pro/#document/NLO/lov/1953-07-17-14/%C2%A748
Løgstrup, K. E. (1956). *Den etiske fordring.* København: Gyldendal.
Løgstrup, K. E. (1983). *System og symbol.* København: Gyldendal.
Madsen, O. J. (2017). *Den terapeutiske kultur.* Oslo Universitetsforlaget.
NOU 2012: 5. (2012). *Bedre beskyttelse av barns utvikling. Ekspertutvalgets utredning om det biologiske prinsipp i barnevernet.* Hentet fra https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/nou-2012-5/id671400/
NOU 2016: 16. (2016). *Ny barnevernlov. Sikring av barnets rett til omsorg og beskyttelse.* Hentet fra https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/nou-2016-16/id2512881/
Pedersen, E. (2019). Artikkel 12: Alle barn har rett til å bli hørt og si sin mening. I E. Kipperberg, J. Köhler-Olsen & E. Pedersen (Red.), *Barnekonvensjonen i praksis*: *Fra barnets behov til barnets rettigheter* (s. 119–135). Bergen: Fagbokforlaget.
Revheim, C. (2019). *Hva med oss andre som bor her? Profesjonsetiske utfordringer i møte med fosterforeldrenes egne barn.* Doktorgradavhandling. Kristiansand: Universitetet i Agder.
Sandberg, K. (2008). Barnets rett til å bli hørt. I N. Høstmælingen, E. S. Kjørholt & K Sandberg (Red.), *Barnekonvensjonen: Barns rettigheter i Norge* (s. 77–96). Oslo: Universitetsforlaget.
Schnewind, J. B. (1999). Human nature. I R. Audi (Red.), *The Cambridge dictionary of philosophy.* Cambridge, England: Cambridge University Press.
Schrøder, S. K. (2018). Medvirkning. I T. A. Ask & S. B. Eide (Red.), *Barnevernets begreper i bevegelse* (s. 8–96). Oslo: Gyldendal.
Skiphamn, S. S. (2019). *Innsikt: Derfor ble Norge dømt for brudd på menneskerettighetene*. Hentet fra https://www.faktisk.no/artikler/500/innsikt-derfor-ble-norge-domt-for-brudd-pa-menneskerettighetene.
Skivenes, M. (2002). *Lovgiving og legitimitet: En evaluering av lov om barneverntjenester av 1992 i et deliberativt perspektiv.* Oslo: Universitetsforlaget.
Skjervheim, H. (1996). *Deltakar og tilskodar og andre essays*. Oslo: Aschehoug.
Slettebø, T. & Seim, S. (2007). Brukermedvirkning i barnevernet. I S. Seim & T. Slettebø (Red.), *Brukermedvirkning i barnevernet.* Oslo: Universitetsforlaget.
Stang, E. G. (2007). *Det er barnets sak: Barnets rettsstilling i sak om hjelpetiltak etter barnevernloven § 4–4.* Oslo: Universitetsforlaget.
Stigen, T. (1988). *Monolitten.* Oslo: Gyldendal.
Søvig, K. H. (2020). Kommentarer til høstens barnevernsaker mot Norge: Ekspertkommentar. *Juridika*. Hentet fra https://juridika.no/innsikt/kommentar-til-h%C3%B8stens-barnevernssaker-mot-norge
Vetlesen, A. J. (2001). Omsorg – mellom avhengighet og autonomi. I K. W. Ruyter & A. J. Vetlesen (Red.), *Omsorgens tvetydighet.* Oslo: Gyldendal Akademisk.

KAPITTEL 7

Bør Norge tillate polygame ekteskap? En verdikonflikt i et pluralistisk demokrati

Paul Leer-Salvesen
Universitetet i Agder

Introduksjon

I dette kapitlet vil jeg diskutere polygame ekteskap og drøfte spørsmålet om Norge bør legalisere en samlivsform der tre eller flere personer lever sammen som gift. Temaet er sammensatt. Det har en individualetisk side som kan formuleres slik: Er det moralsk forsvarlig å inngå ekteskap med flere personer samtidig? Det har også en samfunnsetisk side: Bør det norske samfunnet anerkjenne polygame ekteskap og institusjonalisere disse som sidestilt med monogame ekteskap? Endelig har spørsmålet en rekke juridiske sider. Det finnes forbud mot polygame ekteskap i straffeloven. Dessuten må ekteskapsloven, arveloven og flere andre lover endres om polygame ekteskap skal tillates. Til sist inneholder casen en mulighet til å diskutere forholdet mellom juss og etikk, to områder som saktens er intimt forbundet, men som likevel ikke er sammenfallende. Det finnes praksiser som av mange blir oppfattet som umoralske, men som likevel ikke er ulovlige. Og motsatt finnes det handlinger som ikke er lovlige, men som likevel kan bli funnet å være moralsk forsvarlige. Slik er denne artikkelen også et bidrag til diskusjonen om hvilke fenomener en bør

Sitering av denne artikkelen: Leer-Salvesen, P. (2020). Bør Norge tillate polygame ekteskap? En verdikonflikt i et pluralistisk demokrati. I O. Lysaker og T. E. Fredwall (Red.), *Verdier i konflikt: Etikk i et mangfoldig samfunn* (s. 141–158). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.95.ch7.

bruke lovverket til å bekjempe eller forsvare, og hva som bør bli værende i den etiske diskursen uten at man blander inn jussen.

Jeg vil først reflektere over noen viktige endringer i synet på samliv og ekteskap i Norge. Dernest vil jeg diskutere forholdet mellom juss og etikk på feltet. Polygamiet ble praktisert tidlig i Israels historie og praktiseres fortsatt i muslimske land. Det finnes stadig koblinger mellom religion og polygami som gjør at vi må vie dette temaet oppmerksomhet. Mot slutten drøfter jeg Martha C. Nussbaums posisjon, der hun hevder at staten ikke skal blande seg inn i voksne menneskers samliv når det etableres i frihet mellom voksne personer. Jeg tar stilling til dette spørsmålet normativt.

Samlivsjuss i 1972, 1993 og 2009

I Danske Lov fra 1683, som stort sett ble gjort til Norske Lov i 1687, heter det: «Hvilken Ægtemand eller Ægtekvinde, der indlader sig med en anden i Ægteskap, bør at miste sin hals» (Birkler, 2012, s. 27). Tøffere kan ikke lovreguleringen bli!

Bigami innebærer at man har to ektefeller. Lovene om ekteskap og skilsmisse i vårt og de fleste andre land krever at første ekteskap skal være oppløst før man inngår et nytt, dette for å unngå bigami. *Polygami* betyr at man er gift med flere ektefeller på samme tid, noe som står i motsetning til *monogami*, som bokstavelig talt betyr én ektefelle. Andre ord på feltet er *polygyni*, der én mann har flere koner, og *polyandri*, der én kvinne er gift med flere menn (Birkler, 2012, s. 27). Det sistnevnte er imidlertid svært sjeldent. I de fleste kulturer vi kjenner til, som praktiserer polygami, er det én mann som har flere kvinner.

I 1972 fjernet Stortinget to paragrafer fra straffeloven av 1902 som innebar strafferettslig regulering av voksne menneskers samliv. Den første var den såkalte konkubinatsparagrafen, som gjorde det straffbart «å dele bord og seng» uten å være gift. Den andre gjaldt forbudet mot seksuell omgang mellom menn (seksuell omgang mellom kvinner «fantes ikke»). Temaene hadde vært opp til debatt en rekke ganger helt siden 1950-årene. (Ragnhild Hennum i Brantsæter et al., 2001, s. 85). Men det var først i 1972 argumentasjonen mot å bruke straffeloven for å hindre samboerskap

og homoseksuell praksis vant frem. Et stort flertall i Stortinget stemte for å fjerne begge bestemmelsene (Ragnhild Hennum i Brantsæter et al., 2001, s. 89). Men Per Lønning, som på mange måter var en konservativ biskop, støttet reformene. Han var sikkert ikke særlig positivt innstilt til verken samboerskap eller homoseksuelle forhold, men han forsvarte prinsippet om at dette ikke er felt i samfunnsetikken som straffelov og politi bør beskjeftige seg med. Nå var det nok i 1972 lenge siden politiet ble satt inn i kampen mot samboerskap. Men homofile menn fikk hardhendt behandling av politiet til langt ut i 1990-årene. Dette har norsk politiledelse offentlig beklaget så sent som i juni 2019 (Pettersen, Staude, Grøndahl & Drabløs, 2019).

1972 er et viktig år i norsk samfunnsetisk og politisk historie. Da bestemte den lovgivende forsamling at Norge ikke skulle bruke straffelov, rettsvesen og politi til å bekjempe samboere og homofile som praktiserte andre samlivsformer enn majoriteten av den norske befolkning. Prinsippet om at frivillig seksuell omgang mellom samtykkekompetente voksne ikke skulle bekjempes med lover, ble slått fast. Det betydde ikke nødvendigvis at stortingsflertallet eller majoriteten av den norske befolkning i 1972 mente at samboerskap og homoseksuell praksis var moralsk riktig. Men det betydde at flertallet anerkjente at disse spørsmålene hører hjemme i den etiske diskursen og ikke i jussen. Dette var et viktig skritt i retning av å akseptere mangfold og ulike moralske syn og praksiser i et pluralistisk demokrati.

I 1993 kom partnerskapsloven, som ga to mennesker av samme kjønn rett til å registrere sitt forhold som en institusjon som liknet ekteskapet. Partnerskapet innebar mange av de samme plikter og rettigheter som i ekteskapet, med tanke på felles eiendom, arv og muligheten til å være hverandres nærmeste pårørende. I 2009 ble så selve ekteskapsloven endret slik at ikke bare en mann og en kvinne kunne bli gift, men også to personer av samme kjønn. Man fulgte umiddelbart opp med seremonier for borgerlig inngåtte ekteskap, og fra 2015 ble det også åpnet for vigsel av likekjønnete par i Den norske kirke.

I løpet av få tiår har endringene i synet på sex og samliv vært store i det norske samfunnet og dermed også i kirkene. Størst endring har det vært i Den norske kirke. I 1950-årene ble samboerskap og homoseksuell

praksis kraftig fordømt av bispemøtene (Halvor Moxnes i Brantsæter et al., 2001, s. 57–83). Men da jeg intervjuet 19 norske prester i Oslo, Agder og Telemark i 2005, fant jeg blant disse ingen prester som ville kalle samboerskap for synd. De fremhevet ekteskapet som en bedre ordning enn samboerskap, men her var det tale om ulike etiske syn, ikke fordømmelse. 14 av de 19 prestene anerkjente homofilt partnerskap som en etisk forsvarlig samlivsform (Leer-Salvesen, 2005). Kirkemøtet i 2015 slo fast at Den norske kirke anerkjenner to ekteskapssyn i kirken; det tradisjonelle, som reserverer ekteskapet for én mann og én kvinne, og det nye, som også anerkjenner at likekjønnete par inngår ekteskap. Det finnes fortsatt motstand mot dette kompromisset, men et flertall i Den norske kirke har akseptert teologisk og etisk pluralisme i ekteskapsspørsmålet. Men ett sted går grensen, i hvert fall foreløpig: Ekteskapet er forbeholdt et monogamt parforhold, en tosomhet. Det nye er at heteronormativiteten (påbudet om at seksuelt samliv bare skal skje mellom mann og kvinne) er forlatt i ekteskapsloven og blant flertallet i Den norske kirke. Men «monogaminormativiteten» er i behold. Det heter i den nye ekteskapsloven fra 2009: «To personer av motsatt eller samme kjønn kan inngå ekteskap» (§ 1) og «Kvinner og menn har samme rett til fritt å velge ektefelle. Ekteskap skal inngås av egen fri vilje og med eget samtykke» (§ 1b). Med andre ord: Vi velger fritt, men vi får bare lov til å velge én.

Hva skal være tillatt, og hva skal være forbudt?

Staten vil altså ikke lenger blande seg inn i voksne menneskers seksuelle privatliv slik den har gjort i århundrer med de kristne kirkenes støtte. Men det finnes likevel fortsatt grenser for hva borgerne kan tillate seg å gjøre i seksualitetens navn, og noen av disse grensene er skjerpet i senere år, for eksempel i vår nye straffelov av 2005, som ble tatt i bruk i 2015. Voldtekt straffes for eksempel betydelig strengere i dag enn i 1972. Det samme gjelder seksuell omgang med mindreårige, på nettet og i virkeligheten. Man kan diskutere hvor strengt seksualforbrytelser bør straffes, og hvilke utøvere som bør få behandling i stedet for straff, eventuelt begge deler. Men selve prinsippet om at seksuell vold, tvang til seksuell omgang

og utnyttelse av makt og avhengighetsforhold skal straffes, ser det ut til å være konsensus om i vårt land.

Her har utviklingen gått raskt. Et tankevekkende eksempel er synet på voldtekt innen ekteskapet. Dette fenomenet «eksisterte ikke» for få tiår siden. Forbudet mot ekteskapsvoldtekt kom med i straffeloven av 1902. Men den første høyesterettsdommen for denne typen voldtekt kom i 1974 (Norsk retstidende, 1974, s. 1121). Det er flere eksempler på at anmeldelser for voldtekt innen ekteskap ble lagt bort eller bagatellisert som «hardhendt kurtise» av politi og rettsapparat. I takt med økende kvinnefrigjøring og likestilling i vårt land har synet på vold og voldtekt innen ekteskapet endret seg, og straffepraksis på feltet er skjerpet. Men ennå er det slik at en svært liten prosent av anmeldte voldtekter fører til domfellelse. Sannsynligvis er ikke grunnen lenger at et patriarkalsk rettsapparat mener kvinner bør finne seg i «hardhendt kurtise», eller at de ved sin adferd «ber om det». Årsakene til at så få blir dømt for voldtekt, er nok heller å finne i manglende ressurser til etterforskning, og i at beviskravene er svært høye.

Hvor mye skal kriminaliseres, og hva skal overlates til gruppers eller den enkeltes moralske skjønn i seksuell praksis? Utviklingen er ikke rettlinjet når det gjelder dette spørsmålet. På den ene siden er samboerskap og homoseksuell praksis avkriminalisert, og temaene har dermed flyttet seg fra jussen til etikken. Men på den andre siden straffes voldtekt, seksuell omgang med mindreårige og utnyttelse av stilling og maktposisjon strengere enn før. Særlig har strafferammene for voldtekt blitt utvidet (NOU 2008: 4). Her velger man å bruke strafferetten for å beskytte svake parter, og dette gjenspeiler på mange måter det som har skjedd innenfor kvinnesyn og barnesyn de siste tiårene. Kvinner og barn er ikke lenger menns eiendom, og dermed får de en annen rettsbeskyttelse enn tidligere i historien. Dette er spørsmål jeg tror det hersker konsensus om i vårt samfunn, fordi det handler om å bruke straffelov og rettsapparat til å bekjempe vold og beskytte svake parter. Likevel er det to fløyer i debatten om hvor mye juss vi skal ha på feltet, henholdsvis maksimalister og minimalister, som Nils Christie kalte posisjonene i boken *En passende mengde kriminalitet* (Christie, 2004). Han betegnet seg selv som minimalist og ville begrense bruken av politi, rettsvesen og straff mest mulig.

Sexkjøpsloven

I 2009 ble den såkalte sexkjøpsloven innført i Norge. Det ble gjort ved tilføyelser i straffeloven som ble videreført i den nye straffeloven i § 316. Her gjøres kjøp av sex straffbart. Det spesielle er at fenomenet prostitusjon ikke er straffbart i seg selv, bare den ene parts handlinger i transaksjonen. Det er lov å selge sex, men ikke å kjøpe sex. Begrunnelsen er at man ikke ønsker å legge sten til byrden for vanskeligstilte kvinner (og noen menn) ved å kriminalisere atferden deres, men heller ønsker å ramme dem som utnytter andre ved å kjøpe seksuelle tjenester. Dette er, så vidt jeg vet, det eneste tilfellet der Norge i dag bruker straffeloven mot seksuelle handlinger som gjøres frivillig av samtykkekompetente voksne mennesker, bortsett fra polygamiet.

Denne loven var omstridt, og debatten har blusset opp igjen i senere år. Jeg var motstander av loven da den kom. I 2006 skrev Kirsten Frigstad og jeg en kronikk i Klassekampen med tittelen «Kriminalisering 'til kvinnenes beste'?» (Leer-Salvesen & Frigstad, 2006). Kirsten Frigstad er en av veteranene i arbeidet for prostituerte i Oslo. Vi argumenterte mot kriminalisering av kjøperne – av to grunner: All historisk erfaring sier at kvinnene får det verre når politiet og staten går inn. Vi mente at prostitusjon skal betegnes som umoralsk, men at det virker mot sin hensikt å kriminalisere. Vi skrev følgende:

> Bekjempelse av prostitusjon er ikke mulig uten at kvinneorganisasjoner og samfunn viser kvinnene i prostitusjonen respekt og solidaritet. Vi må kjempe sammen med dem mot enhver form for undertrykkelse, vold, overgrep og stigmatisering. Vi har allerede lover mot slaveri, salg av mennesker, kidnapping, utnyttelse av barn, hallikvirksomhet og så videre. Vi trenger virkelig ikke flere lover på dette området. Det vi trenger er at myndighetene i det enkelte land følger opp denne lovgivningen! Vi trenger også menn som bryr seg, menn som tør å si til sine brødre og kamerater at det faktisk ikke er ålreit å kjøpe sex. Ja, kanskje vi trenger en slik type moralisering i mannsmiljøene i stedet for kriminalisering.

Jeg har sjelden fått så mye pepper for en tekst. Vi ble beskyldt for å forsvare prostitusjon og sexkjøp. Mange av de som argumenterte mot oss,

fikk ikke med seg at vårt anliggende var at prostitusjon og kjøp av sex er umoralsk, men at dette ondet må bekjempes på andre måter enn gjennom kriminalisering. Ti år etter at loven ble innført, foreslo flere politikere å avskaffe den igjen (Skurdal, 2018). Det er jeg faktisk imot. En avkriminalisering vil sende ut helt gale signaler om at det igjen er i orden å kjøpe sex.

Mer enn én ektefelle?

Etter at konkubinatsparagrafen ble opphevet i 1972, er situasjonen i vårt land at stat og rettsvesen ikke lenger blander seg inn i hvem voksne frivillig «deler bord og seng» med. Dette gjelder også spørsmålet om hvor mange man lever sammen med og har seksuelt samliv med. Det er med andre ord ikke forbudt for norske kvinner og menn å leve sammen med flere partnere i et samboerforhold samtidig. En slik praksis er et tema for etikken og de implisertes moral, ikke for straffeloven. Men ekteskapsloven åpner som sagt ikke for at personer i Norge kan inngå polygame ekteskap. Stålsett-utvalget, som utredet en rekke spørsmål om forholdet mellom religion, livssyn og stat under tittelen *Det livssynsåpne samfunn* (NOU 2013: 1), pekte på familierett, ekteskapsinngåelser og skilsmisser som potensielt konfliktfylte områder mellom storsamfunn og religiøse minoriteter. Et flertall i utvalget foreslo en ordning med sivilrettslig ekteskapsinngåelse for alle, altså en slutt på at seremonien i trossamfunnet har rettslig gyldighet. Dette ble imidlertid ikke videreført i regjeringens proposisjon i 2019 og den nye loven om tros- og livssynssamfunn. (Barne- og familiedepartementet, 2019). Stålsett-utvalget foreslo heller ikke at forbudet mot polygame ekteskap skulle oppheves.

Nå foreslås det imidlertid fra flere hold at polygami bør legaliseres. Begrunnelsene kan være dels prinsipielle og dels praktiske. Noen bruker klassiske liberalistiske argumenter og mener nettopp at staten ikke skal blande seg inn i hvilke ekteskapsformer samtykkekompetente voksne mennesker velger. Andre viser til flyktninger som kommer hit, og som har levd i polygame forhold der de kom fra. Det kan oppstå til dels store

problemer med for eksempel familiegjenforening hvis en mann har flere koner i sitt hjemland, eller én i Norge og én i hjemlandet. Det er jo åpenbart at én side av spørsmålet om polygami handler om kultur, og for noen handler det også om religion.

Tillat meg en liten anekdote: For noen år siden var jeg og en kollega i Malaysia med en gruppe studenter. Her ble det arrangert et møte for oss i statsmoskeen i Kuala Lumpur. Vi fikk møte en muslimsk professor i etikk til samtale. Han gikk friskt ut med å forsvare polygami og hevdet at dette var en etisk mer høyverdig samlivsform enn Vestens seriemonogami: «Vi tar vare på kvinnene våre når vi blir glade i en ny. Dere forlater dem bare!» En av studentene, en kvinne, spurte om han innrømmet kvinner den samme rett til å ha flere ektemenn. Da svarte han at det var unødvendig, «for det er jo bare menn som er polyerotiske!»

Polygami og religion

I en av tekstene i Det nye testamente, 1. Timoteus 3.12, står det at en som skal være diakon i en kristen menighet, må være en «én kvinnes mann». Dette er ett av flere tegn på at den kristne kirke oppsto i en kultur der ulike ekteskapsformer ble praktisert, men at de kristne tidlig gikk inn for at ekteskapet skulle være monogamt. I det gamle Israel praktiserte man polygami. Patriarkene hadde flere hustruer, uten at dette ble problematisert i tekstene. Bakgrunnen var selvsagt at kvinnen ble sett på som mannens eiendom, og at kvinnen primært fikk verdi som mor. Det var fundamentalt for en mann å føre slekten videre, og mulighetene økte selvsagt hvis man hadde flere koner.

Det er først den dramatiske historien om hvordan kong David tok Batseba som medhustru som vekker moralsk harme hos tilhørerne og leserne (2. Sam 11–12). Det var imidlertid ikke polygamiet i seg selv som vakte harme, men måten David fikk henne på, og måten han behandlet Uria, hennes «eier» og sjefen for kongens vaktstyrke, på. David så Batseba bade naken i hagen, og han fikk henne brakt til seg og voldtok henne. Hun ble gravid, og David fikk hennes ektefelle Uria plassert i første rekke i neste slag mot filisterne. Han ble drept på sin «uriaspost». Da profeten Natan ble sendt fra Gud for å konfrontere David med ugjerningene, var

det ikke polygamiet som ble kritisert, men den grufulle måten dette nye ekteskapet kom i stand på. David stjal en annen manns eiendom og fikk mannen drept! Det skal de ha, de gamle israelittene: De valgte ikke bare helgener som sine helter!

Det ser ut til at polygamiet ble mer og mer sjeldent i senjødedommen, Men på Jesu tid ble fortsatt det såkalte svogerekteskapet, som er beskrevet i 5. Mosebok 25:5, praktisert. Her står det at dersom en gift mann dør barnløs, skal ikke enken gifte seg med en fremmed. Mannens bror har plikt til å ta henne til medhustru for å føre slekten videre. Praksisen kan nok også skyldes at barnløse enker var meget vanskeligstilte i samfunnet. Og igjen var det for en jøde livsviktig å føre slekten videre. Hvis enken ble gravid med svogeren, skulle barnet regnes som den avdøde mannens barn (5. Mos 25:6).

I Islam åpnes det for flerkoneri i flere kontekster. Ifølge sure 4, vers 3 i Koranen kan en mann gifte seg med opptil fire kvinner. Men i dag skjer det ofte at muslimske kvinner ved ekteskapsinngåelse setter som betingelse at mannen ikke får flere koner. Et religiøst begrunnet polygami forbindes i dag likevel mest med land med muslimske majoriteter, for eksempel Saudi-Arabia, Afghanistan og Pakistan. Imidlertid er polygami utbredt også i et moderne industrialisert land som Malaysia, særlig i overklassen (Birkler, 2012, s. 29). I kristen sammenheng er mormonerne, eller «Jesu Kristi Kirke av Siste Dagers Hellige», kjent for å praktisere polygami. Majoriteten i denne kirken sluttet imidlertid å praktisere polygami i 1980-årene. Det er imidlertid en minoritet som fortsatt gjør det, og dermed er det stadig liv i den amerikanske debatten om hvorvidt det er dekning i konstitusjonen for juridiske forbud mot polygami.

Mulige årsaker til polygami

Hvis man leser Det gamle testamente eller Koranen, er det nærliggende å forbinde polygami med patriarkatet. Patriarkene og kongene i Israel hadde flere koner. Det hadde også profeten Muhammed, og det finnes en klar oppfordring til menn i Koranens sure 4,3: «Ta til ekte det som passer dere av kvinner, to, tre eller fire.» Forbindelsen til et syn på kvinnen som

mannens eiendom synes åpenbar. Men det kan også være andre grunner til at polygamiet oppsto og er blitt praktisert i århundrer. Svogerekteskapet er et eksempel på at det ikke er bare mannens «lyst» på nye kvinner som begrunner praksisen. Polygamiet kan også innebære materiell og sosial sikkerhet for kvinner som kan risikere å miste dette ved ektemannens død. Noen trekker også frem kvinneoverskuddet i flere kulturer som en forklaring. Krig, voldelige konflikter og høyere risiko for ulykker gjør livet farligere for menn enn for kvinner og kan føre til kvinneoverskudd i en befolkning. Men mange har påpekt at det ikke finnes kulturer der dette overskuddet er så stort at det kan begrunne hvorfor menn bør ekte «to, tre eller fire» kvinner (Brooks, 2009).

Det finnes også noen få kulturer der polyandri – ekteskap mellom én kvinne og flere menn – praktiseres. Den norske sosialantropologen Heidi Fjeld har studert fenomenet gjennom feltarbeid i Panamdalen i Tibet (Vogt, 2012). Hun hevder at denne ekteskapstypen er på fremmarsj flere steder i Tibet, mens den er i tilbakegang i for eksempel India og Sri Lanka. I Tibet er det fordeling av jord og arbeidskraft som er med på å fremme denne ekteskapsformen. I stedet for å fordele jorden mellom tre brødre og dermed få altfor små jordlapper for å kunne overleve kan det være praktisk at de tre brødrene gifter seg med samme kvinne, forteller Fjeld. Ikke fordi kvinnen har «lyst» på så mange menn, men fordi jorden dermed holdes samlet og kan utnyttes med mye mannlig arbeidskraft.

Polyandri er antakelig et marginalt fenomen sammenliknet med et patriarkalsk begrunnet polygyni. Dette er et viktig poeng i min egen normative omgang med dette etiske spørsmålet, og det er også et vesentlig poeng for den amerikansk-britiske filosofen Thom Brooks (2009, s. 109), som skriver følgende i en filosofisk analyse av fenomenet med tittelen «Today, 'polygamy' almost exclusively takes the form of polygyny: one husband with multiple wives». Hvis polygami fremstår som en mulig samlivsform for kvinner og menn i samme grad, blir den etiske diskusjonen annerledes. Men hvis det er slik som Brooks og mange med ham hevder, at polygami er et patriarkalsk privilegium for menn nesten overalt der det praktiseres, må temaet drøftes også i et perspektiv der det måles mot sentrale verdier som kvinners frigjøring og likestilling.

Religiøse ekteskap

I 2014 kom Anja Bredal og Tone Linn Wærstad med en rapport om fenomenet utenomrettslige religiøse vigsler i Norge (Bredal & Wærstad, 2014). De konsentrerte seg stort sett om muslimske trossamfunn, men sikhisme og noen kristne menigheter er også representert. Som kjent har mange tros- og livssynssamfunn – kristne, muslimske og andre – vigselsrett slik at en ekteskapsinngåelse også godkjennes av Fylkesmannen som gyldig i det norske samfunnet. Moskeer med slik vigselsrett legger vekt på å tilby kun vigsler med sivilrettslig gyldighet, ifølge forskerne. Det samme gjelder kristne kirker. Men enkelte av trossamfunnene foretar rent religiøse vigsler, altså utenomrettslige. Slike samliv kan bli oppfattet som like forpliktende av de berørte parter, og det finnes ikke noe straffebud som gjør denne praksisen ulovlig. Samfunnsetisk er vel et par som kun er gift religiøst, å anse som samboere. Praksisen kan imidlertid ha uheldige sider. Det hevdes i rapporten at tvangsekteskap er blitt gjennomført på denne måten, i Norge eller i familienes opprinnelsesland. Man kan også tenke seg at dette innebærer en mulighet til å omgå det norske forbudet mot polygami. Når et ekteskap som bare er inngått religiøst, ikke «er» et ekteskap i lovens forstand, er det neppe til hinder for å være gift med flere personer enn dagens monogaminormative ekteskapslov tillater.

Det er vanskelig å ha noen formening om hvor utbredt slike ikke-sivilrettslige polygame «ekteskap» er i Norge. Men hvis det er utbredt, ville det eventuelt kunne tjene som et argument for å oppheve forbudet. Er det ikke bedre at de ulike samlivsformene kommer frem i lyset og blir utstyrt med nødvendige rettigheter og plikter og juridiske rammeverk? Slik vil noen argumentere.

Staten bør ikke bestemme over voksne menneskers samliv

La oss vende tilbake til temaene vi startet med: Hvordan skal jussen brukes overfor samtykkekompetente voksne menneskers samlivsvalg? Forbudet mot samboerskap og homoseksuell praksis ble avskaffet i 1972. Dermed

kan ingen myndighet blande seg inn i folks privatliv og mene noe om hvem og hvor mange samboere folk har, så fremt de ikke er mindreårige eller er tvunget inn i forholdet. Likekjønnete par har nå samme adgang til den rettslige ekteskapsinstitusjonen som en mann og en kvinne. Er det ikke da en naturlig fortsettelse å innføre polygami som en rettslig ekteskapsform i tillegg til monogamiet? Med unntak av sexkjøp er dette nå det eneste feltet innen samlivsetikken som er «juridifisert» og underlagt lovforbud.

Forbudet mot polygami må oppheves, mener nå flere med et liberalistisk grunnsyn i FrP og Venstre. «Staten, religionen og politikerne skal ikke blande seg opp i og sette grenser for kjærlighet og samlivsformer. Det må være enkeltmenneskenes eget valg», sa Venstre-politikeren Jonas Eilertsen til avisen Nordlys i 2008 (Eilertsen, 2008). En liknende debatt om statens rolle overfor polygami har pågått i årevis i USA. Der har også filosofer og samfunnsvitere engasjert seg, ikke nødvendigvis i en etisk debatt om hvorvidt polygami er rett eller galt, men om hvilken type stat man skal holde seg med, og hvilke rettigheter en minoritet har i forhold til majoriteten i samfunnet. Filosofen Martha C. Nussbaum overrasket mange for noen år siden da hun gikk inn for legalisering av polygami. Det er nemlig ingen som kan beskylde henne for ikke å være opptatt av kvinners rettigheter og likestilling. Dette har vært sentrale temaer i hennes sosialfilosofi i årevis. Hun skrev følgende blogginnlegg på universitets offisielle nettside i 2008:

> What about, though, a practice of plural contractual marriages, by mutual consent, among adult, informed parties, all of whom have equal legal rights to contract such plural marriages? What interest might the state have that would justify refusing recognition of such marriages? (Nussbaum, 2008)

Nussbaum legger opp til å diskutere nettopp hva som er statens oppgave på dette feltet, og hva som ikke er statens oppgave. Poenget hennes er ikke å diskutere normativt etisk om polygami er rett eller galt, eller om kvinner og barn har det bedre eller verre i polygame forhold enn i monogame. Det siste er selvsagt viktige anliggender, men det finnes også andre forhold der det offentlige må beskytte svake parter:

> Well, children would have to be protected, so the law would have to make sure that issues such as maternity/paternity and child support were well

> articulated. Beyond this, a regime of polygamous unions would, no doubt, be difficult to administer – but not impossible, with good will and effort. It is already difficult to deal with sequential marriages and the responsibilities they entail. (Nussbaum, 2008)

Det er fascinerende å se at Nussbaum bruker et liknende argument som min muslimske etikk-kollega i moskeen i Kuala Lumpur – at det ikke er mindre etisk utfordrende med vestlig seriemonogami enn med polygami. I begge tilfeller er det statens oppgave å beskytte svake parter, som først og fremst er barna og de gamle:

> The state must protect vulnerable dependents: children and the elderly. It must also protect adult men and women against fraud and force. Beyond that, it should leave the field of intimate sexual choice to a regime of private contractual arrangement. If polygamy turns out to be a bad idea, it won't survive the test of free choice over time. (Nussbaum, 2008)

Stat og kirke

Tidligere var det de kristne kirkene som leverte både autoritativ etikk og ritualer til staten og borgerne på samlivsområdet i vår kulturkrets. Det har alltid vært grader av uenighet om samlivsetikken i kristen teologi. Men det er ikke til å komme fra at det har vært sterk kirkelig motstand mot de fleste reformer på ekteskapsfeltet. Adgang til skilsmisse, gjengifte og enkjønnete ekteskap har møtt kirkelig motstand i alle land, og Den katolske kirke har fortsatt ikke endret sin teologi og etikk på noen av disse feltene. Det har alltid vært noen teologer og kirkefolk som har støttet endringene, men ellers er situasjonen den at hver reform er gjennomført som et ledd i statenes frigjøring fra kirkens vetorett i etiske spørsmål. Martha C. Nussbaum vil helt sikkert applaudere et slikt skille mellom religion og stat. Hun er selv praktiserende jøde, men mener nok at verken jødisk etikk eller ulike former for kristen etikk skal kunne diktere statens politikk i ekteskapsspørsmål. En stat skal verne utsatte grupper og bekjempe vold, og ellers bør individene selv få foreta sine valg i samlivsetiske spørsmål. Tiden vil vise om polygami er en god idé eller ikke, hevder hun.

Verken jeg eller Nussbaum mener at kirkene skal tie i etiske spørsmål. Men kirkene verken kan eller skal forsøke å diktere staten i politiske og etiske spørsmål. Det har kirkene gjort i århundrer, særlig i de tette «ekteskapene» som oppsto mellom stat og kirke i Nord-Europa etter reformasjonen, der prosten og dommeren kunne sitte side om side i rettssalen. Den tid er ugjenkallelig forbi. Kirken er i dag én blant flere stemmer, for eksempel når biskopene uttaler seg, eller når det kommer en resolusjon fra Kirkemøtet. Da skjer det som den eldre Jürgen Habermas applauderer. I sine yngre dager mente han at religion hørte hjemme kun i privatsfæren. I senere år har han imidlertid tatt til orde for at religiøse stemmer hører hjemme også i det offentlige rom. Han talte over nettopp temaet «religion i det offentlige rom» da han mottok Holbergprisen i Bergen i 2005. Da sa han følgende:

> Den liberale staten har faktisk selv en interesse av å la de religiøse stemmene slippe til i politikkens offentlige sfære – den kan ikke vite om det sekulære samfunnet ellers vil bli avskåret fra viktige ressurser for menings- og identitetsdannelse. Det finnes heller ikke noen gode normative begrunnelser for en forhastet redusering av den flerstemmige kompleksiteten. (Habermas, 2005)

De kristne kirkene skal selvsagt kunne uttale seg om hvorvidt polygami bør tillates i Norge. Jeg er temmelig sikker på at det store flertallet av kristne stemmer vil si nei. Monogamiet har som kjent en historie tilbake til kirkens første tid, og parnormativiteten har stått sterkt i kristen etikk, også blant dem som mener at enkjønnete ekteskap er forenlig med kristen etikk. Dette bør kirkene tale høyt om, men samtidig er det i den «flerstemmige kompleksiteten» som Habermas beskriver, også viktig å lytte til andre stemmer. Hva sier representanter for moskeene? Hva sier sikhene og hinduene? Hva sier Human-Etisk Forbund? Og, ikke minst, hva sier feministene? Hvis våre politikere følger rådet fra Jürgen Habermas, lytter de til alle disse stemmene og flere andre før de bestemmer seg for om ekteskapsloven skal endres eller ikke.

Polygami er ikke en god idé!

Amal Aden er en norsk-somalisk forfatter og debattant som mener at polygami ikke er en god idé. I et intervju med avisen Vårt Land sier hun:

«For å være helt ærlig må kvinnene gjøre noe. De må si ifra. De må ikke akseptere at mannen tar flere koner. De må skille seg. De må ikke godta kun å bli gift religiøst.» Og hun fortsetter:

> Flerkoneri er ikke bare et problem i Norge. Det er et stort problem. Det er ikke hemmelig at menn er gift med flere kvinner samtidig. Det finnes overalt i landet. … Flerkoneri er en reversering av likestillingen, og barna i polygame forhold lider. Det er mange konflikter mellom konene, og barna ser ikke særlig mye til faren sin. De vokser opp med hat og forakt. (Aden, 2016)

Polygami – en normativ drøfting

Det viktigste argumentet for å avkriminalisere polygami og ta denne ekteskapsformen inn i den norske ekteskapsloven er at det ikke bør være statens oppgave å bestemme hvordan samtykkekompetente voksne mennesker skal leve. Dette formulerte Martha C. Nussbaum på tankevekkende vis med sitt blogginnlegg på universitets nettside, beskrevet ovenfor. I så fall argumenteres det på linje med argumentasjonen for de andre samlivsformer som ble avkriminalisert i 1972, og for inkluderingen av likekjønnete par i ekteskapsloven i 2009. Argumentet blir som følger: Staten skal ikke ta stilling til om polygame ekteskap er rett eller galt, men skal åpne juridisk adgang til at de som ønsker å inngå slike ekteskap, kan gjøre det.

Et annet argument er at det allerede er lovlig å være samboer med to eller flere partnere. Hvis man virkelig mente at polygame forhold var skadelig for de berørte parter, burde man vel også forby disse, inklusive de såkalte religiøse ekteskapene med flere ektefeller.

Slik jeg ser det, handler denne argumentasjonen først og fremst om hva slags stat man vil ha, og hvilke oppgaver staten skal utføre i menneskers privatsfære. Voksne mennesker må få ta sine egne valg. Statens oppgave er å ta vare på barn og svake parter når voksnes valg får negative konsekvenser. Det får jo også seriemonogami og skilsmisse i langt større omfang enn polygami kan komme til å få, og uten at noen tenker på å innskrenke retten til skilsmisse og gjengifte.

Når jeg likevel ikke kan konkludere med å råde den lovgivende forsamlingen til å legalisere polygami, skyldes det dels et noe annet syn på

staten og dels et annet perspektiv på dette som en verdikonflikt i et pluralistisk demokrati. I Norge er likeverd mellom menn og kvinner en helt sentral verdi som vi forplikter alle samfunnets borgere på. Vi har en lang historie med kamp mot kvinneundertrykkelse og for kvinners frigjøring som har ført Norge svært langt på vei mot reell likestilling. Dette gjør at vi også stiller krav til folk med bakgrunn i andre kulturer som bosetter seg i Norge. I Norge er det forbudt ved lov å slå kone og barn og kjønnslemleste jenter, og det aksepteres ikke at minoriteter forsvarer slike praksiser ved å si at dette er vanlig i kulturen de kommer fra, eller at det er mulig å finne dekning for dette i hellige skrifter. Likeverd mellom kjønnene og beskyttelse av barn er helt sentrale fellesverdier som alle samfunnets borgere er forpliktet på.

Hvis det var slik at polygame ekteskap var en lik mulighet for menn og kvinner i verden, ville det kanskje være irrelevant å nærme seg spørsmålet fra et kjønnsperspektiv. Men dette er langt fra tilfellet. Med svært få unntak er polygamiet intimt forbundet med patriarkatet, med menns ønske om å «eie» mer enn én kvinne. I muslimske land som godtar polygami, er det bare mulig for én mann å ha flere koner, og ikke mulig for én kvinne å ha flere menn. Monogamiet gir likestillingen langt bedre vilkår enn polygamiet. Derfor bør norske politikere lytte til Amal Adan og en rekke muslimske kvinner i inn- og utland som advarer mot å legalisere denne samlivsformen og reversere likestillingen.

Avslutning

Ut fra en deontologisk etisk tradisjon vil jeg hevde at faren for å instrumentalisere «den andre» er større i et polygamt forhold enn i et monogamt. I lys av en konsekvensetisk tradisjon vil jeg hevde at legalisering av polygami kan bidra til å reversere likestillingen, særlig i innvandrermiljøer. I en dydsetisk tradisjon vil jeg hevde at noen verdier er overordnet og overgripende mellom ulike kontekster, og likestilling mellom kjønnene er en slik verdi. Minoriteter har krav på en stor grad av forståelse og toleranse for kulturell og etisk egenart i et pluralistisk samfunn som vårt, og staten må nøye velge hvilke områder som skal utstyres med lover og sanksjoner.

Nå er etiske modeller av denne typen av begrenset verdi i en etisk analyse. De fleste av oss vil kombinere alle tre, og det går ingen rettlinjet vei fra modell til konklusjon. Det er Martha C. Nussbaum et eksempel på. Hun kombinerer pliktetikk, konsekvensetikk og dydsetikk i sine etiske analyser og kommer til en annen konklusjon i spørsmålet om polygami. Hun anerkjenner statens plikt til å støtte svake parter, men mener at staten kan oppfylle dette på andre måter enn gjennom ekteskapslovgivningen. Jeg ville gitt henne rett hvis polygami i dagens verden fremsto som et frivillig valg for både kvinner og menn, men fordi det nesten overalt er tale om menns rett til flere koner, og utelukkende slik i muslimske land, kommer jeg til en annen konklusjon: Hvis staten legaliserer polygami, legaliserer den samtidig en praksis som etter all erfaring er kvinneundertrykkende. Derfor bør våre folkevalgte si nei til å åpne ekteskapsloven for polygami.

Referanser

Aden, A. (2016, 9. juni). Amal Aden ber kvinner ta ansvar for egne liv. *Vårt Land*.

Barne- og familiedepartementet. (2019. *Lov om tros- og livssynssamfunn (trossamfunnsloven)* (Prop. 130 L (2018–2019)). Hentet fra https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/prop.-130-l-20182019/id2660940/

Birkler, J. (2012). *Helt uden grænser – Etik og seksualitet*. København: Munksgaard.

Brantsæter, M. C. et al. (Red.). (2001). *Norsk homoforskning*. Oslo: Universitetsforlaget.

Bredal, A. & Wærstad, T. (2014). *Gift, men ugift: Om utenomrettslige religiøse vigsler*. Rapport nr. 6. Oslo: Institutt for samfunnsforskning.

Brooks, T. (2009). The problem with polygami. *Philosophical Topics, 37*(2).

Christie, N. (2004). *En passende mengde kriminalitet*. Oslo: Universitetsforlaget.

Eilertsen, J. (2008, 1. februar). Venstretopp vil tillate polygami. *Nordlys*. Hentet fra https://www.nordlys.no/nyheter/venstre-topp-vil-tillate-polygami/s/1-79-3320246

Habermas, J. (2005, 29. november). Religion i offentligheten. *Dagbladet*. Hentet fra https://www.dagbladet.no/kultur/religion-i-offentligheten/66158943

Leer-Salvesen, P. (2005). *Moderne prester*. Oslo: Verbum forlag.

Leer-Salvesen, P. & Frigstad, K. (2006, 11. oktober). Kriminalisering til kvinnenes beste? *Klassekampen*.

Norsk retstidende. (1974). Oslo: Den norske advokatforening.

NOU 2008: 4. (2008). *Fra ord til handling – Bekjempelse av voldtekt krever handling*. Oslo: Justis- og politidepartementet.

NOU 2013: 1 (2013). *Det livssynsåpne samfunn – En helhetlig tros- og livssynspolitikk.* Oslo: Kulturdepartementet.

Nussbaum, M. C. (2008, 19. mai). What is wrong with polygamy? Chicago, IL: The University of Chicago Law Schools Faculty Blog.

Pettersen, P., Staude T., Grøndahl, E. & Drabløs, Ø. T. (2019, 12. juni). Politiet ber homofile om unnskyldning for urett og trakassering. Hentet fra https://www.nrk.no/kultur/politiet-ber-homofile-om-unnskyldning-for-urett-og-trakassering-1.14584656

Skurdal, M. (2018, 8. mars). Sexkjøp. Hentet fra https://www.klassekampen.no/article/20180308/ARTICLE/180309972

Vogt, Y. (2012, 1. februar). Gift med to til seks menn. Intervju i forskningsmagasinet. *Apollon*.

KAPITTEL 8

Kultur, kulturbrudd og identitet

Hans Herlof Grelland
Universitetet i Agder

Introduksjon

Kulturmøter og kulturelle endringer er i vår tid kilde til både utvikling og kreativitet og til verdikonflikter. Slike konflikter omfatter mange forhold, og vi vil her spesielt ta for oss spørsmålet om identitet. Jeg vil gi en fenomenologisk (Føllesdal, 1994) analyse av hva identitet er, hvorfor identiteten står på spill helt allment for mennesket, og hvordan identitet er knyttet til verdier og kultur. En forståelse av identitetsspørsmålet vil være til hjelp for å forstå og forutsi problemer knyttet til konflikter, og for å skape gode og konstruktive løsninger.

Når kulturer møtes, eller når noen frivillig eller tvungent rives ut av sin egen kulturelle sammenheng og skal etablere seg i en ny kultur, står det noe mer på spill enn økonomisk og politisk trygghet. Kulturelle forskjeller i livsperspektiv, livsstil og atferdsmønstre skaper en endring i den individuelle eksistensielle livssituasjonen som handler om identitet. Vi lever i spenningen mellom to sider ved den menneskelige eksistens. Den ene siden er beskrevet av Martin Heidegger (2007, s. 107), som med et bilde sier at vi er kastet inn i verden og bruker livet til å gjøre verden til et hjem for oss. Dette er en streben etter hjemlighet, trygghet og tilhørighet, som noen ganger kan bety en streben etter det gjenkjennelige og forutsigbare. Heideggers yngre samtidige, Jean-Paul Sartre (2018), legger derimot større vekt på mennesket som løsrevet og overskridende. Det er alltid et

Sitering av denne artikkelen: Grelland, H. H. (2020). Kultur, kulturbrudd og identitet. I O. Lysaker og T. E. Fredwall (Red.), *Verdier i konflikt: Etikk i et mangfoldig samfunn* (s. 159–177). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.95.ch8.

skille – i Sartres terminologi et «intet» – mellom oss og den sammenhengen vi lever i, inkludert kulturen vi er en del av. Vårt forhold til situasjonen vi er i, er alltid overskridende. Allerede hos Søren Kierkegaard (2006, del A) finner vi den tanken at selvet ikke er noe substansielt, men omtales som et forhold, nærmere bestemt «et forhold som forholder seg til seg selv». Det er videre «vorden», det er ikke noe som «er til», men noe som i ethvert øyeblikk «blir til». Dermed blir det klart at identiteten ikke er noe gitt, men noe som i prinsippet alltid står på spill. Dette kommer spesielt tydelig for dagen, noen ganger som et helt akutt problem, når vi opplever det vi kan kalle et kulturbrudd, et brått skifte av kulturelle omgivelser. Samtidig som dette sies må vi også understreke at et skifte av kulturelle omgivelser ofte kan være en berikelse og kan spore til utvikling og kreativitet og dannelse av nye tilknytninger.

Identitet handler om å erfare seg selv som et autentisk menneske, det å ha følelsen av å være en bestemt person – denne bestemte personen – som kan finne en plass til seg selv i en verden som han eller hun (igjen med Heideggers uttrykk) er kastet inn i, og som også fremstår som en bestemt person for andre. Når identiteten står på spill, medfører dette angst (Grelland, 2012) og kan lede til fortvilte strategier for å hanskes med situasjonen. I beste fall fører det til søken etter kontakt og fellesskap og måter å utvikle seg og gjenfinne seg selv på en genuin måte på, i verste fall til isolasjon og konflikt, fanatisme, tilknytning til ekstreme miljøer og kanskje også desperate handlinger, vold og drap. Jeg vil derfor i det følgende analysere nærmere hva det betyr at identiteten står på spill.

Å være et «jeg»

Identitet handler om å være et «jeg», og en trygg identitet handler om en trygg følelse av å være en bestemt person. Jeg er ikke er alene i verden, jeg lever hele mitt liv i et forhold til andre mennesker. Det gjelder i alle faser av livet. En gang ble jeg tatt imot av mennesker som matet meg og kledde meg fra første dag for at jeg skulle kunne overleve. Jeg traff etter hvert andre barn, voksne som var venner, og voksne som var fremmede. Fort lærte jeg også at andre mennesker ikke alltid er hjelpere. De kunne skremme meg, skade meg eller være ubehagelige eller likegyldige. Og jeg

møtte mennesker som søkte meg, som trengte meg, og som jeg kunne hjelpe. Jeg lever hele livet i et samspill med disse andre. Om jeg er alene og føler ensomhet, er det min erfaring av de andres fravær. Ja, selv når jeg bare tenker på meg selv, kan jeg tenke på meg selv slik jeg forestiller meg at andre ser meg. «Den andre» er synlig eller usynlig til stede i mitt liv, som en livsbetingelse og som et utgangspunkt for det forholdet jeg gradvis gjennom livet utvikler til meg selv.

Som en del av et samfunn og en kultur er vi vevd inn i en sammenheng med andre mennesker. Vi deler språk og levemåter, livstolkning og livssyn med andre, mer eller mindre ubevisst og underforstått. Likevel er vi alltid, uansett kultur, også individer. Samspillet med andre kan bare finne sted hvis jeg er en som den andre kan stå overfor. Min egen individualitet er, om ikke annet, en betingelse for at den andre skal kunne fremstå som akkurat det, en annen enn jeg selv. I situasjoner der vi opplever endringer i kulturelle omgivelser, blir vår individualitet spesielt tydelig for oss selv. Den mer eller mindre ubevisste og underforståtte kulturen blir plutselig tematisert og gjort til noe jeg må forholde meg til, og dette kan jeg bare gjøre som individ. Jeg får den individualiserende erfaringen av være *annerledes*. Og dette handler om identitet, om hvem og hva jeg er.

La oss reflektere over det å være et «jeg». Når vi sier eller skriver «jeg», bruker vi munnen eller hånden, og munnen og hånden er deler av en kropp, så slik ordet «jeg» brukes, peker ordet tilbake på en bestemt kropp – «min» kropp. Dette «jeg» hører på en eller annen måte uløselig sammen med denne kroppen. Om det så er det hele, om jeg kan si at jeg *er* en kropp, eller snarere at jeg *har* en kropp, om jeg lever gjennom eller, som noen filosofer sider det, (transitivt) *eksisterer* kroppen, er et spørsmål med både biologiske, filosofiske og religiøse sider. Men siden ordet «jeg» må sies eller skrives av den som ordet refererer til, og siden ordet – som tegn – må ha en lydlig eller grafisk form (altså at tegnet må tales eller skrives kroppslig), føres vi straks over til kroppen. Dette skjer allerede før vi har kunnet ta stilling til betydningen av ordet «jeg» eller hva et «jeg» er.

Identitet har definitivt en kroppslig side. Kroppen er den første måten jeg kommer til syne på, selv før jeg kan snakke og si «jeg». Kroppen er det vi ser, kroppen er det som kommer ut av mors liv, ja kroppen er det min mor kjente som sparking i sin mage eller så som et omriss av et foster

på et ultralydbilde. Gjennom hele mitt liv er kroppen min det de andres blikk er rettet mot når de ser på «meg». Likevel er det å se en person ved å se på vedkommende i hans eller hennes kroppslige fremtreden ikke helt det samme som å se på personens kropp. Forholdet mellom kropp og sinn kan sammenliknes med forholdet mellom et tegns ytre grafiske form og dets mening. Når vi leser tegn, for eksempel når vi leser en tekst som består av trykte ord og dermed av grafiske tegn, så er blikket rettet mot disse tegnene, mot trykksverten på hvitt papir, men oppmerksomheten vår er rettet mot ordenes mening, mot det teksten sier. Tilsvarende når vi ser på en person, for eksempel under en samtale, og møter hans blikk mens vi samtaler, er det ikke øynene som fysiske objekter vi ser på, eller lyden som vibrasjoner i luften vi lytter til, selv om vi bokstavelig talt gjør nettopp det. Det er tankene og følelsene personen kommuniserer, som fanger vår oppmerksomhet. Dette ser vi av at ordene «se på meg» betyr noe annet enn «se på kroppen min». Å «lese» en annens følelser ved å se på personens ansikt likner det å lese et meningsinnhold ved å se på bokstavene på papiret.

Men hvis det vi ser på når vi ser på den andre, er noe annet enn kroppen, noe usynlig, kan vi gripe mer presist hva et slikt blikk handler om? Hva er det vi har vår oppmerksomhet rettet mot når vi skal oppfatte et menneske som mer enn bare en kropp, som noe annet og mer enn et biologisk eller medisinsk studieobjekt? Hva er det vi ser når vi ser smilet eller tårene i den andres ansikt? Hva er det vi lytter til når den andre taler til oss?

Et svar er at vi «ser» *hvordan det er å være* dette mennesket. Vi ser smilet og kjenner eller forestiller oss hvordan gleden føles. Den andres kropp er som et tegn som taler til meg om et annet «jeg», et annet enn mitt eget, og det kan den gjøre gjennom vår evne til innlevelse. Slik er også min egen kropp et tegn for andre, et tegn på «hvordan det er å være meg», et tegn på eksistensen av et «jeg» som er eller bebor og lever seg selv ut gjennom denne kroppen. Vi kan si at definisjonen av et «jeg» er noe som gjør det meningsfylt å spørre hvordan det er å være dette jeget.

Vansken med å svare på spørsmålet om jeget har sammenheng med følgende: Når vi spør hva noe er, svarer vi vanligvis ved å karakterisere tingens typiske egenskaper. Hva er en fugl? Et dyr med fjær. Hva er en

hvitveis? En hvit blomst. Vi er ute etter tingens egenskaper, og vi oppgir tilstrekkelig mange av dem til at spørreren kan danne seg en idé eller et begrep om denne typen ting og kan skjelne den fra andre slags ting. Når vi har gjort dette, har vi *bestemt* tingen. Et eksempel på en systematisk måte å gjøre dette på er å bruke en bestemmelsesnøkkel til å bestemme planter. Her bruker vi egenskaper som farge, form på blader, antall støvbærere med mer for å bestemme arten. Skal jeg så bestemme en konkret plante, må jeg legge til andre egenskaper, som hvilket sted planten befinner seg på, eller noe annet som er karakteristisk for akkurat dette eksemplaret. Når jeg snakker om å *være noe bestemt*, mener jeg det i betydningen å være noe som lar seg bestemme (på tilsvarende måte som en plante).

Problemet med det vi omtaler som «jeg», er at det nettopp *ikke lar seg bestemme*. Vi kunne nok spørre *hvordan* en person er, og besvare spørsmålet med å liste opp personens karaktertrekk. Men karaktertrekkene uttrykker bare det vanemessige og stereotype og derfor gjenkjennelige i personens atferd, de berører ikke det som gjør han eller henne til et «jeg», til et subjekt, til det som er opphavet til de handlingene vi kan sammenfatte i personens karakter, til det som gjør at vi kan spørre hvordan det er å være denne personen. Siden bestemmelse på denne måten ikke gir et sakssvarende svar på spørsmålet, vil vi i stedet ta utgangspunkt i hvordan det er å være det andre mennesket.

Det første vi kan si om jeget, er at det er *intensjonalt*. Det betyr at det er rettet mot noe annet enn seg selv. Jeget er en bevissthet, og det betyr at det alltid eksisterer en bevissthet om noe. Denne bevisstheten utfolder seg gjennom sansning, forestilling, erindring, tenkning, følelser, empatisk innlevelse, tegntolkning, fysisk handling og så videre. Og i alle disse måtene å være bevisst på er jeget bevisst *noe* – noe jeg ser, noe jeg forestiller meg, noe jeg erindrer, noe jeg tenker på, noe jeg føler noe overfor – som er måter å være til på som innenfor fenomenologien kalles bevissthetsakter. Gjennom disse bevissthetsaktene forholder jeget seg aktivt til verden, det er ikke bare en passiv tilskuer. Bare det å stille et spørsmål, det å fundere over dette spørsmålet, nettopp det å fundere, å tenke, er altså typisk for et jeg. Og vi kan legge til at det at jeg tenker *på noe*, er typisk for det å tenke, som altså er en form for intensjonalitet.

Gjennom bevissthetsaktene *fremtrer jeget*, og det fremtrer ikke som et objekt som kan bestemmes, men som noe annet – som et subjekt som forholder seg til verden, som føler og gjør valg – som et overraskende element av *frihet* i en ellers deterministisk verden av fysikk og kjemi. Men akkurat som jeget på sett og vis forblir usynlig og ubestemmelig sammenliknet med de solide og objektive tingene i verden, er også friheten en ubestemmelig egenskap, selv om *erfaringen* av frihet er klar nok for den enkelte. Det andre vi kan si, er at jeget i sin intensjonalitet har en erfaring av eller bevissthet om *seg selv* som «jeg» – en selvbevissthet.

Å være et subjekt: selvbevissthet

Det å oppfatte seg selv som et «jeg» er et trekk ved måten vi som mennesker er intensjonale og dermed bevisste på. Med andre ord er menneskets utadrettede bevissthet samtidig en jeg-bevissthet eller selvbevissthet. Ja, jeg har en bevissthet om noe annet og om andre, men også om meg selv. Derfor brukes «selvet» ofte som synonym for «jeget».

Når jeg ser på noe, for eksempel en blomst, eller når jeg utfører et eller annet gjøremål, som nå når jeg sitter og skriver, har jeg en bevissthet om blomsten eller om teksten jeg skriver. Men jeg har samtidig en bevissthet om at *jeg* ser på blomsten, eller at *jeg* skriver på datamaskinen, selv om ikke dette blir tematisert av meg selv, og selv om jeg ikke *tenker på* at jeg ser blomsten eller skriver. Min oppmerksomhet og mine tanker er om blomsten jeg ser, eller om teksten jeg skriver. I denne oppmerksomheten har jeg imidlertid en følelse av «jeg-het». Derfor kan jeg, hvis noen spør meg «hva gjør du nå?», uten å tenke meg om svare «jeg ser på denne blomsten» eller «jeg skriver». Så lenge denne bevisstheten om selvet har en slik ikke-tematisert karakter, snakker vi om en *utematisert selvbevissthet*. Denne følelsen av å være meg selv er så å si innebygd i måten vi forholder oss til verden på. Denne utematiserte selvbevisstheten er til stede i alt vårt spontane bevissthetsliv som en slags bakgrunnsbevissthet. Den inngår i vår spontane måte å se verden på, i våre følelser overfor verden (som jo alltid er spontane) og i våre spontane intensjoner og tilskyndelser. Når jeg for eksempel skriver (som jeg gjør nå), fører den utematiserte selvbevisstheten til at min umiddelbare erfaring av situasjonen ikke bare er

skrivingen, men også det faktum at det er jeg som skriver, og at skrivingen, som enhver handling, har et subjekt – meg.

Den utematiserte selvbevisstheten er avgjørende for det vi kan kalle *følelsen* av å være et «jeg». Samme hva jeg gjør – om jeg sovner inn om kvelden eller våkner om morgenen, om jeg ser på en blomst eller skriver en tekst, eller om jeg går en tur på fjellet – har jeg hele tiden denne underliggende følelsen av at *jeg* ser og *jeg* skriver, selv om jeg ikke tenker spesielt på det eller er opptatt av det. Selv når vi sier at vi «glemmer oss selv» fordi vi blir helt oppslukt av en eller annen aktivitet, er følelsen av å være et jeg vedvarende. Hvis det ikke hadde vært slik, kan vi tenke oss at omgivelsene virkelig hadde slukt oss helt, vi hadde gått opp i dem, og alt hadde vært bare omgivelser. Den utematiserte selvbevisstheten skaper en avstand mellom meg og det jeg forholder meg til. Selv når jeg bare tenker på en blomst, er det min umiddelbare erfaring at det er jeg som tenker på blomsten, og den tenkte blomsten er ikke meg, selv om den i dette tilfellet ikke fysisk befinner seg utenfor meg, siden den bare er en tanke. Den utematiserte selvbevisstheten gjør at vi alltid har en opplevelse av vår egen tilstedeværelse i verden, forut for og uavhengig av personlige karaktertrekk og sosiale roller, uavhengig av hva slags personlighet vi ellers måtte ha. Den utematiserte selvbevisstheten er opphavet til vårt subjektive jeg.

Det subjektive jeg og verdier

Det subjektive jeget kommer til uttrykk i følelsene. Følelsene er spontane uttrykk for hvordan vi ser verden, og for hvordan vi forholder oss til den. I dette er de også uttrykk for våre grunnleggende personlige verdier. For det menneskelige subjekt er ikke verdier primært prinsipper for godt og ondt, men måter å se ting på. Når vi retter oss mot verden, ser vi ting som er gode, attraktive, beundringsverdige, stilige, tøffe eller dårlige, patetiske, ynkverdige, vonde eller onde. Verdiene finnes så å si i verdens måte å tre frem på i vår virkelighetsforståelse og virkelighetstolkning, og de kommer til uttrykk i hva vi føler overfor verden med dens ting og hendelser.

Verdier eksisterer dermed ikke i et vakuum. De står alltid i forhold til en virkelighetsoppfatning. Selv om følelsene våre er uttrykk for vår

evne til empati og innlevelse, er de også uttrykk for hvordan vi forstår verden. Det betyr også at de kan være uttrykk for en feilaktig, forvrengt og forstyrret virkelighetsoppfatning. Rasisme er et eksempel. Derfor er også en følelseskonflikt ikke bare uttrykk for en verdikonflikt i og for seg, men noe mer, fordi verdikonflikten er et utrykk for motstridende virkelighetsoppfatninger. Derfor er kampen for de gode verdier også en kamp for sannheten.

Det reflekterte jeg

Vi nøyer oss ikke med å være et subjekt. Gjennom livet danner jeg meg et bilde av hvem jeg er, hva slags person jeg er. De andres blikk på meg og deres oppfatning av meg bidrar til å danne et slikt bilde. I klassesamfunn og tradisjonskulturer er det å være plassert i en bestemt posisjon i samfunnet en viktig del av det. Relasjoner til familie og lokalsamfunn bidrar også. Flukt, opprør og revolusjon er ikke bare motivert av materielle og økonomiske kår, de handler også om protest mot den rollen og dermed det selvbildet man føler man blir påtvunget av samfunnet man lever i. Samtidig er et stabilt og tilfredsstillende selvbilde et middel for å leve og utfolde seg i samspill med samfunnet rundt seg. Jeg kan nærme meg andre med tillit fordi jeg oppfatter meg selv som en som de vil like og føle sympati for. «Jeg», slik vi fremstår i vårt bilde av oss selv, kan vi kalle vårt *reflekterte* jeg. Den utematiserte selvbevisstheten gir meg ikke følelsen av å være en bestemt person, den tilfører meg ikke en forestilling om hvem og hva jeg er. Min bevissthet om å være denne bestemte personen er også en form for selvbevissthet – en bevissthet om meg selv, en bevissthet med meg selv som objekt. Dette kalles en refleksiv eller tematisert selvbevissthet. Det er den type selvbevissthet vi har når vi for eksempel står på en scene og er intenst oppmerksom på vår egen fremtreden, når vi er opptatt av om andre legger merke til oss, eller når vi blir sett og vurdert av andre – og er oss dette bevisst. En arrangert scene er en slags prototype på det vi kan kalle livets scene, på situasjoner der vi er oss bevisst at vi blir sett, eller der vi forestiller oss at vi kunne ha vært sett, eller der vi ser på oss selv med andres øyne. Følelser som skam, flauhet eller stolthet er uttrykk for en slik refleksiv selvbevissthet.

Tematisert selvbevissthet er også det vi har når vi vender oppmerksomheten mot oss selv for å vurdere våre egne handlinger, vår fremtreden og kanskje til og med vår verdi. Jeg kan elske meg selv, være stolt av meg selv, være sint på meg selv, forakte meg selv og kanskje være redd for meg selv.

Fra tidlig barndom begynner vi å danne oss en forestilling om oss selv, en forestilling som dannes i samspill med de omstendighetene vi befinner oss i. Vi plasserer oss selv i tid og rom, i relasjon til andre mennesker og steder, vi danner oss et bilde av vår fortid og forestillinger om vår fremtid. Hver enkelt av oss har en historie. Jeg hører hjemme i et land, på et sted, i et hus, jeg hører til en samfunnsklasse, et folk eller en stamme, jeg har foreldre og slektninger eller mangler nettopp dette, jeg har venner og for den saks skyld uvenner og kanskje fiender. Jeg har også en fremtoning i verden, en bestemt størrelse, et kjønn, et fysisk utseende, en væremåte. I alt dette trekker jeg uvilkårlig ut en kjerne, en essens, et slags gjennomgående helhetsbilde, en samlet forestilling om meg selv, en *gestalt* eller form av det som er *meg* i det hele – meg selv som person. Det er dette som er vårt reflekterte jeg.

Når identiteten står på spill

Det reflekterte jeget er for mange, men ikke for alle, relativt stabilt gjennom livets skiftende omstendigheter. Det kan også endres, noen ganger dramatisk, som når man slutter å oppfatte seg selv som et barn, eller når man oppdager at man har en seksuell orientering som man hittil ikke har vært seg bevisst, eller når man rives løs fra det etablerte hjemlige og blir en flyktning og føler at man må definere seg selv på nytt. Det reflekterte jeget kan også oppfattes som uklart, utydelig eller ustabilt og gi en utrygg fornemmelse av at man ikke helt vet hvem man er. Dette vil vi kalle *eksistensiell utrygghet*, som medfører en større eller mindre grad av *angst* (Grelland, 2012), og i alvorlige tilfeller ligger det bak mange former for angstlidelser.

Det reflekterte jeget har en sammenheng med, men er ikke identisk med, det vi kaller vår karakter eller personlighet. Min atferd gjennom livet antar et visst gjenkjennelig mønster, jeg danner meg vaner, og jeg lever opp til roller. Hvert enkelt trekk i dette mønsteret kalles et

karaktertrekk. Den enkeltes karaktertrekk er bygd opp rundt en livssituasjon, og de kan være preget av samfunnsmessig kontekst og kanskje også av arvelig disposisjon og evner. Det å skape seg en karakter består for det meste av utallige små og store ubevisste valg som man gjør, for eksempel for å løse en problematisk livssituasjon eller leve opp til et ideal. Disse valgene handler ikke så mye om hver enkelt handling, men om hvem eller hvordan vi vil være i den enkelte situasjonen. Man kan for eksempel leve opp til et ideal, eller man kan leve opp til et negativt ideal, som et dårlig selvbilde skapt av et negativt samspill med andre mennesker.

Det kulturelt gjenkjennelige i den enkeltes karakter underbygges av det som ser ut til å være en allmennmenneskelig tendens til å kopiere og gjenta. Handlinger og handlingsmønstre formes til vaner. Selv om vi vet at vi er i stand til å avvike fra eller bryte en vane (med mindre eller større bevisst innsats), er vanene med på å stabilisere mønstrene i vår måte å være på, og dermed altså karakteren.

Mens det reflekterte jeg er et indre bilde vi har av oss selv – en forestilling – er karakteren til en viss grad en empirisk størrelse. Den kan observeres gjennom en persons atferd. Den er det reflekterte jegets ytre form. Man kan kartlegge en persons karakter ved å kartlegge hans eller hennes atferd over tid og i forskjellige situasjoner.

Det reflekterte jeg og den formen det tar gjennom karakteren, er noe vi skaper for å mestre livet, et middel til å være en bestemt person i verden, til å skape oss en bestemt tilværelse med bestemte utfoldelsesmuligheter og begrensninger. Dette jeget gjør at jeg kan fremstå som en konsistent og gjenkjennelig person for både meg selv og andre, og det bidrar dermed normalt til en tilsvarende stabil identitetsfølelse. I beste fall er min forestilling om meg selv et middel til personlig kreativ utfoldelse, fordi en slik utfoldelse krever en form. Karakteren kan være uttrykk for noe genuint og ekte. Å utvikle sin karakter kan handle om å finne et livsmønster som representerer en genuin og positiv personlig utfoldelse. Men karakteren kan også representere hindringer for utfoldelse, begrensninger vi legger på oss selv og en form for tilstivning av personligheten. Denne muligheten minner oss på at det alltid vil være en spenning mellom det å leve etter et mønster (og en karakter er uansett et mønster) og det at vi i hvert øyeblikk er fri til å velge våre liv på nytt.

Jeget og kulturen

Vårt reflekterte jeg dannes i en kulturell kontekst og har i seg vesentlige kulturelle elementer. Dette gjelder alle, og i spesielt dominerende grad der hvor kulturen er preget av sterke tradisjoner. Det er et karakteristisk trekk ved moderniteten at den tilstreber et bevisst og reflektert forhold til tradisjoner og kulturelt bestemte holdninger, slik at vi eventuelt kan velge dem bort. Likevel vil vi alle, også i en moderne kultur, på et eller annet nivå preges av den kulturen vi lever i. Et grunnleggende element i enhver kultur er det språkfellesskapet vi vokser opp i, der språket ikke bare er med på å forme vår måte å eksistere i verden på, men også preger vår måte å oppfatte virkeligheten rundt oss på. Men samtidig som vi opptar i oss språkets begreper og strukturer, blir vi i oppveksten også ført inn i forestillinger om verden som er både eksplisitt til stede som vanlige oppfatninger i vår kultur, men også implisitt til stede i måten vi lærer å tenke om oss selv og verden på. Her er det oppfatninger om posisjoner i samfunnet, klassetilhørighet, kjønnsroller, autoritetssystemer, kaster og så videre, og selvsagt religioner og religiøse forestillinger som tilhører vår oppvekstkultur. Her er også verdier innvevd. Disse kulturelle forestillingene og ideene nedfeller seg i et vev av atferdsmønstre, begreper, forståelsesformer og verdiuttrykk som vi plasserer oss selv inn i når vårt reflekterte jeg utvikles.

Fordi jeget og kulturen er så tett vevd sammen, vil endringer i kulturen eller det å skifte kultur også kunne medføre en eksistensiell utrygghet og tilhørende angst. Dette skjer også når kulturer endrer seg i tid, slik den norske har gjort tiår for tiår gjennom de siste to århundrene. Mange av disse endringene er drevet frem av bevisste opprør eller tverrkulturell påvirkning. Vi kan se slike endringer også i andre kulturer og andre deler av verden og i andre historiske epoker, som da buddhismen ble innført i Kina, og senere i Japan og Sørøst-Asia.

Også andre kulturer enn vår egen har utviklet seg gjennom brudd og nytenkning. I Kina har for eksempel filosofien spilt en stor rolle, både for å endre kulturen og for å skape bevissthet og diskusjon om hvordan man skal forholde seg til tradisjonelle verdier og vaner og andre filosofiske tanker. Sokrates' kanskje mest banebrytende innflytelse består i å sette spørsmålstegn ved det kulturelt underforståtte og dermed legge grunn

for filosofien i Europa. En av filosofiens oppgaver er å åpne for individuell refleksjon og skapende tenkning og gi rom for det kreative i den menneskelige frihet gjennom oppbrudd fra det kulturelt selvfølgelige.

Eksistensiell frihet og identitet

Jeg har her definert identitet som følelsen av å være en bestemt person. Vårt reflekterte jeg fungerer som en identifikasjon av «meg selv» som bidrar til en trygg og stabil følelse av å være denne bestemte personen. Fordi vi har to former for selvbevissthet, er det naturlig også å definere to former for identitet. Den ene er vår subjektive identitet. Den andre kan vi kalle vår objektive eller reflekterte identitet.

Den objektive identiteten er knyttet til vårt reflekterte jeg, og det å ha en tydelig eller klar identitet i denne betydningen er å ha et klart bilde av hvem man er som person. Den representerer en identitetsfølelse som er sammensatt av de forskjellige elementer som gir det reflekterte jeg tydelighet og stabilitet, og som kan bidra til å identifisere akkurat «meg» her i verden. Hvilke elementer som er viktige for å gi en tydelig identitetsfølelse, vil variere fra person til person. For eksempel kan den sosiale klassen man tilhører, eller det yrket man har, for noen være en viktig del av deres identitet, mens det ikke er det for andre. Enkelte iøynefallende karakteregenskaper kan vi også oppfatte som del av vår identitet, som det å være utadvendt eller humoristisk eller pålitelig. Relasjoner til andre mennesker, kjærlighetsforhold, familierelasjoner, vennskap, gruppetilhørighet, etnisk tilhørighet, ja også fiendskap og hatrelasjoner kan være identitetsskapende, og det samme kan titler, medaljer, stillinger i yrkeslivet og statsborgerskap. Denne formen for identitet er en bestemmelse av individet som bygger på egenskaper på omtrent samme måte som vi identifiserer en ting på, som når vi bestemmer en plante med bestemmelsesnøkkel.

Imidlertid er denne objektive identiteten også dypt problematisk, og problemet har å gjøre med menneskets frihet. Med frihet mener jeg ikke her i hvilken grad vi har ytre frihet, altså fravær av hindringer, men vår eksistensielle frihet, som er menneskets evne til å velge, ikke bare mellom enkelthandlinger, men også gjennom væremåter og handlingsmønstre.

Denne friheten er forankret i menneskets måte å være til på, vår ontologi. Den må altså skilles fra for eksempel politisk frihet, eller fra den friheten eller mangelen på frihet som kan eksistere innenfor en kulturs normer og rollemønstre. Når omgivelsene er svært begrensende og restriktive, er det selvsagt lite spillerom for at den eksistensielle friheten kan utfolde seg. Men det er også ofte slik at vi føler oss mindre fri enn vi egentlig er, fordi vi ikke har en bevissthet om det mulighetsrommet som faktisk finnes for hver enkelt av oss i en situasjon. Den eksistensielle frihetens utgangspunkt er at vi kan tolke, forstå og forholde oss til en situasjon på forskjellige måter, før vi kan vurdere hvor stort vårt handlingsrom er. Det gir ikke så mye mening å spørre «hvor stor» den eksistensielle friheten er for den enkelte. Den vil i en forstand alltid være uendelig, fordi det finnes uendelig mange måter å forstå en situasjon på. Men samtidig kan denne friheten, hvor «stor» den enn måtte være, gjøre at man føler seg avmektig, fordi handlingsrommet er så lite, og handlingsmulighetene er så lite tilfredsstillende. Ikke desto mindre er det slik at også ens reflekterte jeg kan forståes på mange måter, slik vi kan forstå situasjonen vi er i på mange måter. Det finnes altså en frihet, og dermed en usikkerhet, heftet ved vår forestilling om hvem vi er. *Mitt reflekterte jeg står alltid på spill, konfrontert med muligheten for at jeg alltid kan velge å være annerledes.*

Men ordet «identitet» kan også ha en annen betydning, nemlig som en identitetsfølelse knyttet til det subjektive jeget, altså til følelsen av å være «meg», uavhengig av hvilke egenskaper «jeg» ellers måtte ha. Denne formen for identitet er forankret i både den utematiserte selvbevisstheten og min kroppslige individualitet. Vi snakker ikke her om kroppslige særtrekk, men om den subjektive erfaringen av å leve kroppslig, med kroppslige fornemmelser, evnen til å sanse verden og evnen til å bevege oss og handle. Denne subjektive identiteten kan man egentlig aldri miste eller fratas så lenge man er et menneske i verden. Derimot kan man i større eller mindre grad miste *følelsen* av identitet. Og derfor søker vi tilflukt i en objektiv identitet for å gjenvinne og sikre en slik følelse, og vi velger dermed – ubevisst – et spenningsfylt og angstfylt forhold til friheten. Denne søken etter å gi seg selv en identifiserbar form kan skje lett og naturlig, men den kan også være preget av fortvilelse og desperasjon og anta destruktive former. Man kan finne sin form som medlem av et

profilert fellesskap på godt eller ondt og i verste fall gjennom grusomhet, vold og brutalitet. Friheten, den eksistensielle frihet, vår evne til å velge våre handlinger og væremåte, blir dermed et viktig tema når det gjelder identiteten. La oss se litt nærmere på dette.

Den fysiske verdenen er deterministisk. Dette faktumet berøres i prinsippet ikke av at vi har fysiske situasjoner der fremtiden er uforutsigbar på grunn av statistisk usikkerhet, slik vi har ved såkalt deterministisk kaos eller ved åpne systemer med et uforutsigbart samspill med omgivelsene. Ut fra de kjemiske og fysiske modeller vi i dag bruker for å beskrive en biologisk organisme, spiller heller ikke kvantefysikkens statistiske usikkerhet noen rolle for menneskets eksistensform. Om fremtidig forskning vil kunne anvende kvantemekanikken på nye måter til å forstå en biologisk organisme, er et åpent spørsmål.

Dagens fysikk, som er basis for både kjemien og biologien, kan verken forklare fenomenet bevissthet eller fenomenet frihet. Derfor står mennesket der tilsynelatende som en naturvitenskapelig singularitet, et uventet brudd på en orden som ellers så presist lar seg beskrive med fysiske begreper. Men paradoksalt er det nettopp bevisstheten og friheten som er en forutsetning for å ha begreper og dermed kunne utvikle teorier, og for å søke etter sannheten og drive fysikk og annen naturvitenskap. I tillegg forutsetter både samfunnets rettsvesen og hverdagens uformelle etiske tenkning at vi, når en handling er gjort, kan si at vi kunne ha handlet annerledes. Og slik er også vår erfaring av oss selv. Det er ingen grunn til å gjøre erfaringen av oss selv som bevissthet eller som frihet ugyldig eller sekundær i forhold til de observasjonene som en biologisk beskrivelse av kroppen bygger på. Vi er her henvist til en type epistemologisk dualisme, som vi har når to fenomener må forstås med forskjellige begreper fordi de bygger på forskjellige typer erfaringer, men som samtidig er gjensidig utfyllende eller komplementære, ettersom begge typer beskrivelser må til for å gi et fullstendig bilde, i dette tilfelle av mennesket. Beskrivelsen av mennesket som bevissthet og frihet er komplementær til beskrivelsen av kroppen som et deterministisk kjemisk-fysisk system.

Friheten handler om et mulig fravær av faste mønstre i atferden, et mulig fravær som ikke alltid er like synlig, fordi man i prinsippet kan

gjøre det frie valget å leve etter et rigid og fastlagt mønster. Likevel betyr det at det er en spenning mellom forestillingen om en fastlagt menneskelig karakter og friheten. Dermed er det også en mulig spenning mellom den første formen for identitet og friheten.

At friheten har avgrensninger, er utvilsomt. Vi velger alltid i en situasjon – fysisk, mentalt og sosialt. Vi sier at friheten er *situert*. I vår kroppslige tilværelse setter kroppens begrensninger og de forholdende vi lever under, klare og noen mindre klare grenser for hva vi kan velge. Noen muligheter og begrensninger i vår væremåte er også biologisk bestemt, for eksempel at vi kan spise fordi vi har en biologisk sult med tilhørende fordøyelsessystem, at vi kan utøve seksuell aktivitet fordi vi har en biologisk utrustning for seksuell utfoldelse, eller at det er ting vi ikke tenker på som mulige valg, ettersom vi ikke orker mer av en aktivitet fordi vi blir for slitne. Men når vi står foran slike begrensninger, har vi fortsatt et valg når det gjelder hvordan vi vil forholde oss til sult, begjær eller tretthet. Vi kan velge å la være å spise når vi er sultne, vi kan leve seksualt avholdende, og vi kan slite videre til tross for trettheten. Det kan også finnes andre arvede og dermed genetisk bestemte tendenser i den enkeltes atferd, som musikalitet eller bestemte teoretiske eller praktiske ferdigheter. Disse tendensene skaper, sammen med ytre faktorer livsbetingelser vi ikke kan gjøre noe med, et rammeverk som til enhver tid utgjør vår situasjon. En situasjon er det friheten kan forholde seg til ved å velge å utfolde seg innenfor den, eller den kan forsøke å motarbeide eller overvinne den. Situasjonen definerer et begrenset *utfoldelsesrom* for friheten. Det er for det første et rom for å forholde seg til livet, tilværelsen og den enkelte konkrete situasjon på en bestemt måte og ikke på en annen måte, og det er et rom for forskjellige måter å være til og leve på.

Den enkeltes væremåte innenfor sitt utfoldelsesrom som et subjektivt jeg, med sin forestillingsevne, fantasi, evne til å tenke, tvile, tro, føle og handle, er et uttrykk for en skapende og velgende frihet. Hvordan vi forholder oss, hva vi tenker, hva vi tviler på, hva vi tror på eller hva vi gjør, er våre egne valg, enten de er bevisste eller ubevisste. Vi kan argumentere for eller mot en tvil eller en tro eller en handling, men på et eller annet tidspunkt må vi avslutte argumentasjonen og ta valget. Søren Kierkegaard

kaller det, med en treffende metafor, å gjøre et *sprang* (Malantschuk, 1955). Med valget – spranget – blir det som inntil da, i fantasien, eksisterte som mulighet, til virkelighet. Og vi velger mye oftere enn vi vanligvis tenker over, for langt de fleste valgene vi gjør, gjøres ikke bevisst. Vanemessige valg og handlingsmønstre som anses som normale innenfor den kulturen vi lever i, er slike valg. Vi tenker ikke over at det finnes andre alternativer, vi tenker ikke over at vi egentlig kunne ha valgt annerledes. Men det kunne vi – og i dette ligger frihetens stadig utfordrende mulighet.

I det å kunne velge ligger en uforutsigbarhet og dermed en åpenhet og ubestemthet som skiller det subjektive jeget fra tingene. For tingene har intet valg, de er bundet i de fysiske lovmessighetene som skaper kjeder av årsak og virkning. Friheten står med andre ord i motsetning til bestembarhet, til det å være noe bestemt og derfor kunne bestemmes, og til det å respondere og handle etter bestemte fastlagte mønstre. Dermed blir friheten en form for ubestemthet, en slags negativitet, et fravær av bestemmelse eller bestembarhet.

Men logisk nok setter denne ubestemtheten nettopp vår objektive identitet på spill. Hvordan kan jeg være sikker på at jeg er slik eller slik, når jeg egentlig har frihet til å være annerledes? Frihet er også fravær av stereotypi. I den grad jeg er fri, kan det ikke sies noe *om* meg, jeg fremstår som ubestemmelig og uberegnelig. Friheten er så å si *en åpning i vår karakter*. I ethvert atferdsmønster ligger også muligheten til å være og handle annerledes. Og hvor vanemessig vår atferd enn måtte være, vet vi innerst inne at denne muligheten ligger der. For at jeg skal fortsette å være slik jeg er, må jeg velge det på nytt i hvert øyeblikk. Dette betyr at vi, *grunnleggende* sett, *velger* vår karakter. Men i dette ligger det en vedvarende ubestemthet knyttet til vårt reflekterte jeg og dermed til vår identitetsfølelse. Ved ikke å være noe bestemt er det som om vi, metaforisk, er et åpent rom, en tomhet eller et fravær.

Hva betyr dette? Hvis vi tar utgangspunkt i dette åpne og tomme, kan vi stille spørsmålet: Hva med den subjektive identiteten? Kan dette grunnleggende, frie, intensjonale og subjektive jeget på noen måte *komme til syne*? Og svaret er ja, det subjektive jeget kommer til syne – for andre (og meg selv) gjennom utfoldelsen av frihet, gjennom min tolkning av verden, gjennom mine følelser og mine handlinger. Dette kan skje i brudd på

vaner og stereotypi, men det kan også skje ved – i frihet – å «tre i karakter», altså ved å bli synlig, også gjennom et atferdsmønster. Og analogt med det å «tre i karakter», eller kanskje snarere som en måte dette arter seg på, kan vi adaptere, slutte oss til eller «tre inn i» en kultur.

Nettopp friheten blir en kritisk faktor i møtet med totalt endrede livsbetingelser, for eksempel skifte av kultur. Friheten gjør det mulig for den enkelte å finne seg selv igjen i den nye konteksten, og å finne en væremåte og en livsform innenfor det nye mulighetsrommet som åpner seg. Å finne seg selv i denne betydningen kan ta mange former. Det kan handle om å ta vare på kulturelle tradisjoner i en ny sammenheng, eller om å akseptere nye kulturelle elementer og væremåter. I begge tilfeller må man omorientere seg i en ny kontekst og utvikle nye mønstre.

Slik sett kan karakteren være et positivt instrument for å bli synlig i verden, forutsatt at karakteren er et ekte uttrykk for «meg selv», noe som gjør meg til en ekte eller autentisk person. Men *for meg selv* kommer jeg til syne gjennom det som alltid er ekte, nemlig mine egne følelser. Derfor er det å «lytte til» egne følelser et middel for å se, forstå og erkjenne seg selv og få en trygg følelse av identitet.

Ontologisk utrygghet og kulturelle brudd

Når det reflekterte jeget blir utydelig for en selv, kan dette føre til angst og i enkelte tilfeller til en identitetsløshet eller manglende følelse av å være virkelig. Man kan ha en direkte, personlig erfaring av at jeget liksom forsvinner. Ronald D. Laing (1971) kaller dette for *ontologisk* utrygghet, som er en tilstand der man kjenner en vedvarende angst for tomhet eller ikke-væren. Ontologi er den delen av filosofien som handler om hva det vil si å være til, hva som er virkelig. Her brukes ordet for å angi selvets frykt for ikke å være, det vil si ikke å være til, eksistere.

Både når kulturen forandrer seg og når man frivillig eller ufrivillig må forlate den kulturen man har forankret sin identitet i, oppstår en mulighet for ontologisk utrygghet. Kanskje har man aldri tenkt på det, men i den nye og fremmede situasjonen vil man oppdage hvordan ens (objektive) identitet er forankret i kulturen og omgivelsene, og kanskje at denne forankringen ikke lenger er der.

Forandringen i en kultur som er i utvikling, kan skje langsomt og over mange år, for eksempel gjennom det vi oppfatter som modernisering. Det motsatte kan også skje, altså at en åpen og liberal kultur blir mer konservativ og restriktiv nettopp som en reaksjon mot modernisering eller andre endringer. Og nettopp identitetskrisen knyttet til moderniseringen kan motivere for å gripe tilbake til tradisjoner og institusjoner som hindrer endring.

Dette ser vi skjer, ikke bare i tradisjonskulturer som reagerer mot modernitet, men også i det vi oppfatter som moderne kulturer, som det norske, der frykten for at kulturell innvandring skal føre til endringer som truer ens identitet. Og kampen for identiteten kan føre til fanatisme, vold og drap. Brå kulturelle brudd kan også skje i et land, for eksempel som følge av krig med store ødeleggelser, der det samfunnet som fungerte stabilt og kontinuerlig, blir ødelagt.

Et slikt kulturbrudd må ikke alltid føre til noe destruktivt. Noen omfavner sin nye kultur og vokser inn i den, slik forfatteren av denne artikkelen opplevde hos sin far som bodde i Kina i mange år, og som ble svært glad i både kulturen og filosofien. Han valgte mer eller mindre ubevisst å bli kinesisk i sin væremåte, og han studerte og sluttet seg til den tradisjonelle konfutsianske filosofien. Dermed kunne han i stor grad delta i det kulturelle fellesskapet han i Kina var en del av. Dette ble hans måte å «tre i karakter» på, en karakter formet i en kinesisk kontekst, forskjellig fra den kulturen han hadde vokst opp i.

Avslutning

I dette kapitlet har jeg gitt en fenomenologisk analyse av begrepet identitet, og av hvordan identiteten står på spill i den menneskelige subjektiviteten. Dette gir et grunnlag for å forstå den eksistensielle siden ved problemer og verdikonflikter knyttet til møtet mellom kulturer eller skifte av kultur. For å skape gode kulturmøter, konstruktive endringer og integrasjon kreves en slik forståelse av hva identitet er, og av hva som står på spill når identiteten trues. Vi har sett at mennesket har en naturlig identitetsforankring i det vi har kalt det subjektive jeg, men at mennesket også trenger en mer utvendig forankring i en trygg forestilling om hvem

man er som personer, vårt reflekterte jeg. Når vi forstår hva som står på spill, er det også lettere å forutse konflikter og problemer og utvikle gode løsninger.

Referanser

Føllesdal, D. (1994). Edmund Husserl. I T. B. Eriksen (Red.), *Vestens tenkere*, bd. 3. Oslo: Aschehoug.
Grelland, H. H. (2012). Filosofer om angst. *Tidsskrift for psykisk helsearbeid*, *9*(2), 100–110.
Heidegger, M. (2007/1927). *Væren og tid*. Oslo: Bokklubben.
Kierkegaard, S. (2006/1849). *Sygdommen til Døden*: *Søren Kierkegaards Skrifter 11*. København: Gads forlag.
Malantschuk, G. (1955). Søren Kierkegaards Teori om Springet og hans virkelighedsbegreb. *Kierkegaardiana*, 1. København: Munksgaard.
Laing, R. D. (1971). *Det spaltede selv*. Oslo: Gyldendal.
Sartre, J.-P. (2018/1943). *Being and Nothingness*. London: Routledge.

KAPITTEL 9

Fred og ufordragelighet

Håvard Løkke
Universitetet i Agder

Introduksjon

Ufordragelig språkbruk og atferd er i ferd med å bli normalt i fredelige Norge. Jeg skal diskutere noen etiske og politiske spørsmål som denne utviklingen reiser. Men la meg starte med en kort illustrasjon av problemets karakter og omfang:

1. Etter tre år med en landsomfattende kampanje mot hatefulle ytringer skriver den norske regjeringen nylig på sin nettside at den fortsatt er bekymret for omfanget av hatefulle ytringer på bakgrunn av kjønn, etnisitet, religion eller livssyn, nedsatt funksjonsevne eller seksuell orientering, kjønnsidentitet og kjønnsuttrykk.
2. Ut fra et stort tallmateriale kan Redd Barna på sin nettside rapportere at over 25 prosent av norske barn nå opplever at de jevnlig blir mobbet på digitale medier, mange ved at det legges ut krenkende bilder og kommentarer.
3. Basert på en stor undersøkelse konkluderer Forskningsstiftelsen Fafo på nettsiden arbeidslivet.no med at seksuell trakassering på jobb var et mye større problem i 2013 enn i 2003.

Med dette ønsker jeg først og fremst å fremheve omfanget av problemet. Det er derfor jeg åpner med å si at ufordragelighet er i ferd med å bli

Sitering av denne artikkelen: Løkke, H. (2020). Fred og ufordragelighet. I O. Lysaker og T. E. Fredwall (Red.), *Verdier i konflikt: Etikk i et mangfoldig samfunn* (s. 179–197). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.95.ch9.

normalt i Norge. Og faktum er at alle liberale demokratier ser ut til å oppleve det samme.

Omfanget kan virke overraskende. I hjemmet og på skolen læres tross alt de aller fleste barn og ungdommer opp til å respektere hverandre og til å håndtere konflikter. Men det er viktig å huske på at man i offentligheten i mye større grad læres opp til å konkurrere og skape konflikter. Man lærer seg på sett og vis å krangle, å trumfe igjennom sin vilje, slik barn og ungdommer kan gjøre overfor sine foreldre. Denne situasjonen forverres ved at grensene mellom det private og det offentlige er blitt så porøs at privatlivet blir stadig mer eksponert og offentligheten blir stadig mer intim. At det offentlige rommet nå er så påtrengende, og at det er stadig mer preget av ufordragelig krangling, reiser nye etiske og politiske spørsmål. Som først Michael Sandel (1998) og senere Jeromy Waldron (2012) har argumentert for, er det ikke lenger først og fremst et spørsmål om ytringsfrihet og toleranse. Men hva er det egentlig et spørsmål om? Hva er det egentlig som står på spill i et fredelig samfunn der ufordragelighet er i ferd med å bli normalt? Jeg skal underveis foreslå et svar på dette spørsmålet, men la meg begynne med å se på nedenstående.

Løgn, svindel og bullshit

Grenseforskyvningen mellom det private og det offentlige fører blant annet til at man tidlig læres opp til å dele mye med personer som man ikke ønsker å dele så mye med. Man lærer seg, kort sagt, å lyve. Som filosofen Thomas Nagel skrev for over 20 år siden:

> The more we are subjected to public inspection and asked to expose our inner lives, the more the resources available to us in leading those lives will be constrained by the collective norms of the common milieu. Or else we partially protect our privacy by lying; but if this too becomes a social norm, it is likely to create people who also lie to themselves, since everyone will have been lying to them about themselves since childhood. (Nagel, 1998, s. 18)

Å lyve til andre om seg selv over lengre tid er å være en svindler. Å svindle om sin identitet er som å reise alene. Det er spennende, men kan bli ensomt. Og svindlerens ensomhet er ikke en god ensomhet. Hvis man

er redd for å ha intime relasjoner med andre mennesker fordi man er redd for å bli avslørt, så er det vanskelig å bli kjent med sine mest private følelser og tanker og utvikle et velartikulert indre liv. Etter hvert blir man også sliten av å leve i skjul på denne måten (les f.eks. John le Carrés *A Perfect Spy*). Så man kan begynne å lyve også for seg selv. Man kan lyve om hva man synes er viktig, hvilke verdier man legger vekt på, hva som gjør en lykkelig. Hvis man mangler et velartikulert indre liv, kan det være vanskelig å ta et lite steg tilbake fra hverdagens sysler og lytte til sin samvittighet «in a cool hour», som Joseph Butler anbefalte for snart 300 år siden (Butler, 1726, s. 125). Det kan være umulig i praksis for en sliten svindler å «sit down in a cool hour», særlig hvis forestillingsevnen hans er styrt av ytre krefter, slik Magnus Pyms forestillingsevne i *A Perfect Spy* er styrt av den britiske etterretningsorganisasjonen MI6. Men å lyve for seg selv er likevel ikke det verste man kan gjøre.

En sliten svindler kan også slutte å bry seg om hva som kommer til uttrykk i passende handlinger, dette som ifølge Butler er «real as truth itself». En slik person ser ikke ut til å ha noen samvittighet å lytte til. Å leve uten samvittighet er ikke det samme som å lyve for seg selv. Det er å bedrive det Harry Frankfurt kaller «bullshit». Å «bullshitte» over lengre tid er å fraskrive seg ansvaret for det man gjør, og å slutte å bry seg om hvorvidt det man sier, er sant eller usant. Bullshitting ser ut til å bli stadig mer utbredt i Norge og andre liberale demokratier i dag. For over 30 år siden skrev Frankfurt:

> The realms of advertising and of public relations, and the nowadays closely related realm of politics, are replete with instances of bullshit so unmitigated that they can serve among the most indisputable and classic paradigms of the concept. And in these realms there are exquisitely sophisticated craftsmen who – with the help of advanced and demanding techniques of market research, of public opinion polling, of psychological testing, and so forth – dedicate themselves tirelessly to getting every word and image they produce exactly right. (Frankfurt, 1988, s. 122)

Slik har det ikke alltid vært. Før i tiden, sier Frankfurt (1988), var det slik at

> […] craftsmen did not cut corners. They worked carefully, and they took care with every aspect of their work. Every part of the product was considered, and each was designed and made to be exactly as it should be. These craftsmen did not relax their thoughtful self-discipline even with respect to features of their work which would ordinarily not be visible. Although no one would notice if those features were not quite right, the craftsmen would be bothered by their conscience. So nothing was swept under the rug. Or, one might perhaps also say, there was no bullshit. (Frankfurt, 1988, s. 121–122)

Det er ikke bare håndverkere og politikere som har begynt å bullshitte og leve uten samvittighet i dagens Norge. Det er for eksempel massevis av psykobabbel («Det er bare på grunn av den traumatiske barndommen din at du …») som nå har utviklet seg til det vi kan kalle nevrobabbel («Det er bare på grunn av den stressede hjernen din at du …»). Slik har det ikke alltid vært blant psykologer og filosofer heller. Som Hannah Arendt (1972) sier om gamle Sokrates:

> The test applying to the hypocrite is indeed the old Socratic «*Be* as you wish to appear», which means appear *always* as you wish to appear to others even if it happens that you are alone and appear to no one but yourself. When I make such a decision, I am not merely reacting to whatever qualities may be given me; I am making an act of deliberate choice among the various potentialities of conduct with which the world has presented me. Out of such acts arises finally what we call character and personality … (Arendt, 1972, s. 37)

Den personligheten Sokrates valgte å være, var slitsom og krevende å være sammen med. Å bullshitte kan derimot virke ganske befriende, som om det bare var å sludre harmløst. Men en person kan drive med harmløst sludder for å dekke over noe hun bryr seg om. En bullshitter er mer skjødesløs. Det eneste hun bryr seg om å skjule, er at hun ikke bryr seg om noe.

Årsaker og konsekvenser

Det er selvsagt mange årsaker til at ufordragelig språkbruk og atferd er blitt så utbredt i Norge og andre liberale demokratier i dag. Men én viktig

årsak ser altså ut til å være at det er blitt så mye vanligere å lyve og svindle og bullshitte. Alle gjør det noen ganger, og noen gjør det nesten hele tiden. Det er selvsagt også svært mange mulige forklaringer på hvorfor løgn og svindel og bullshit er blitt så vanlig. Jeg skal kort nevne to muligheter.

For det første kan det tenkes at det som tidligere var normalt å gjøre noen ganger, i dag er blitt normalt å gjøre nesten hele tiden. Svindlerens og bullshitterens skjødesløshet hadde tidligere en ganske harmløs og veldig begrenset rolle i et samfunns liv og kalender, nemlig rollen av å dyrke det som Georg Simmel kalte «Geselligkeit» (en slags «samværskap» på norsk). Det har alltid vært regulerte unntakstilstander i organiserte samfunn. I antikkens Roma, for eksempel, var Saturnalia en festival for dyrking av «Geselligkeit», et planlagt amnesti for løgn og svindel og bullshitting. Men etter at festivalen var over, kom hverdagen og alvoret tilbake. Igjen kan vi se at det ikke er eksistensen av fenomenet som er nytt, men utbredelsen. Og årsaken til denne økte utbredelsen ser blant annet ut til å være at moderne samfunn preges av sosiale medier og teknologier der man hele tiden kan lyve og svindle og bullshitte *anonymt*, slik man kunne i et begrenset tidsrom under Saturnalia.

En annen årsak ser ut til å være at liberale demokratier i stor grad styres av markedskrefter. Det er avgjørende for et velfungerende demokrati at borgerne har en *stemme* slik at de kan påvirke hvilke arenaer samfunnet skal bestå av, og hvilke goder disse arenaene skal sikte mot å realisere (Anderson, 1993, s. 159). Men det er tvilsomt om borgerne kan beholde en slik stemme i samfunn som er styrt av markedskrefter i så stor grad som vestlige liberale demokratier er i dag (Williams, 2002, s. 213). Man kan i hvert fall si at borgernes stemme blir overdøvet ved at de som utveksler og utvikler tanker for å opprettholde et velfungerende demokrati, blir usynliggjort. Og kanskje man også kan si at borgernes stemme blir overtatt av markedskreftene ved at disse tenkerne blir latterliggjort. Uansett er det all grunn til å mene at markedskreftene er en årsak til at det er blitt mye vanligere å svindle og bullshitte i liberale demokratier i dag.

Ufordragelighetens konsekvenser er også mange, men de er i utgangspunktet mye lettere å få øye på. Den viktigste konsekvensen i vår sammenheng antydes faktisk av Frankfurt når han skriver at «our natures are … less stable … than the nature of other things» (Frankfurt, 1988,

s. 133). Satt på spissen: *Stabilitet er unaturlig*. Eller mer balansert: Vi trenger å *lære oss* å leve stabile liv. Og det er bare ved å stå i relasjon til kjente og stabile omgivelser over lengre tid at en person kan utvikle den integriteten og karakteren som han trenger å utvikle for å kunne leve et stabilt liv. Et barn utvikler sin integritet og karakter ved å vokse opp i en stabil og kjærlig familie. Men til syvende og sist avhenger en families stabilitet av samfunnets stabilitet. Og jeg tror at det først og fremst er dette som står på spill når ufordragelig krangling er i ferd med å bli normalt; stabiliteten i samfunnet og dets institusjoner er truet.

Hva skal til for at et samfunn skal være stabilt?

I *A Theory of Justice* trekker John Rawls (1971) et klargjørende skille mellom to kilder til ustabilitet:

> [T]here are two sorts of tendencies leading to instability. From a self-interested point of view each person is tempted to shirk doing his share. He benefits from the public good in any case; and even though the marginal social value of his tax dollar is much greater than that of the marginal dollar spent on himself, only a small fraction thereof redounds to his advantage. These tendencies arising from self-interest lead to instability of the first kind. But since even with a sense of justice men's compliance with a cooperative venture is predicated on the belief that others will do their part, citizens may be tempted to avoid making a contribution when they believe, or with reason suspect, that others are not making theirs. These tendencies arising from apprehensions about the faithfulness of others lead to instability of the second kind. (Rawls, 1971, s. 336)

Rawls (1999, s. 44) ser ut til å mene at et samfunn er stabilt av riktige grunner hvis og bare hvis dets borgere greier å motstå den første fristelsen og altså ikke tenker som gratispassasjerer, det vil si personer som har fordel av å leve i et velfungerende samfunn uten å bidra til at det fungerer. Borgere kan, ifølge Rawls, lære seg å greie dette bare hvis de allerede som barn har utviklet en rettferdighetssans ved å vokse opp i rettferdige institusjoner, og hvis de som voksne fortsetter å tenke og handle i tråd med sin rettferdighetssans eller dens prinsipper (se Rawls, 1999, s. 13, note 2). Dette er et høyt ideal. At løgnere og svindlere og bullshittere ikke lever opp til dette

idealet, kan ikke anses som en tungtveiende kritikk av deres ufordragelige språkbruk og atferd. Det er, tross alt, sosiale og økonomiske faktorer som vanligvis avgjør om en person får sjansen til å utvikle en rettferdighetssans som barn, og å tenke og handle i tråd med denne senere i livet.

Men Rawls har også en realteori. Han ser ut til å mene at et samfunn også kan stabiliseres av maktbalanser hvis dets borgere greier å motstå den andre fristelsen, altså ikke bryter med samfunnets normer selv om de har grunner til å mistenke at andre kommer til å gjøre det. Og han ser ut til å mene at borgerne kan greie dette bare hvis de pålegger seg «the duty of civility», altså forplikter seg til å opptre sivilisert. At man opptrer sivilisert betyr nemlig (1) at man ikke bryter med sosiale ordninger selv om de ikke fungerer optimalt, og (2) at man ikke utnytter til sin egen fordel de smutthull et system uunngåelig vil inneholde (Rawls, 1971, s. 355). Å opptre sivilisert er altså en dyp og realistisk forpliktelse. Den som ønsker å ha fordel av å leve i et liberalt demokrati som ikke – eller ikke alltid og overalt – er stabilt av riktige grunner, må lære seg å opptre sivilisert i omgang med andre, slik at man ikke bidrar til å undergrave den gjensidige tilliten som samfunnet er avhengig av for å kunne tilby disse fordelene til alle borgerne, inkludert svindlerne og bullshitterne.

Jeg tror at Rawls har rett i mye av dette. Men jeg tror også at det ikke først og fremst er om å gjøre å *opptre* sivilisert. Det er om å gjøre å *være* en sivilisert person, eller anstrenge seg for å ville bli det. At løgnere og svindlere og bullshittere ikke lever opp til dette, synes jeg er en mer tungtveiende kritikk.

To sivilisasjonskritikker

Vi har lett for å tenke at en sivilisert person er tilgjort og kunstig, i verste fall uærlig og falsk. Slik sett er det ikke en dyd å være sivilisert, men en last. Denne tanken er sikkert gammel, men den ser ut til å ha fått ny næring i vår tid på grunn av to typer sivilisasjonskritikk. For det første skrev Sigmund Freud i *Ubehaget i kulturen* (1930) at sivilisasjonen får oss til å fortrenge det som anses som usivilisert *i* oss. At en person må tenke seg om før hun handler er, ifølge denne tankegangen, et tegn på at hun har såkalte baktanker med det hun gjør. For det andre har en rekke

sosialfilosofer, for eksempel James Tully (1995), påpekt at vi har en tendens til å håndtere politiske og sosiale konflikter ved å marginalisere dem som anses som usiviliserte *blant* oss. At for eksempel en person handler uten å tenke seg om, er, ifølge en marginaliserende tankegang, grunn til å anse vedkommende for å være en usivilisert og mindreverdig person. Begge disse aspektene av moderne sivilisasjonskritikk har åpenbart noe for seg.

Men det Freud og Tully kritiserer, er noe annet enn det Rawls forsvarer. Det er lett å tenke seg en person – for eksempel en av Freuds pasienter – som er sivilisert i Freuds og Tullys forstand, men som uten å blunke vil bryte Rawls' to forpliktelser. Omvendt er det lett å tenke seg en person – for eksempel Jean-Jacques Rousseaus edle villmann – som vil nekte å bryte Rawls' to forpliktelser, men som er usivilisert i Freuds eller Tullys forstand. Gitt at kritikerne og forsvarerne snakker om ulike ting, er det ikke overraskende at det er mye uenighet blant offentlig intellektuelle om hvorvidt det er bra eller dårlig å være en sivilisert person. Historikeren Teresa Bejan (2017) beskriver situasjonen slik:

> Little wonder then that contemporary debates about civility in political theory and the broader public sphere are so unsatisfying. Beyond the disaffected bloc of civility sceptics, they ping-pong endlessly between two extremes: those who present «mere civility» as a panacea for all that ails our tolerant society and the critics who see it as something altogether more sinister – a civilizing discourse aimed at silencing dissent and marginalizing already marginal groups. (Bejan, 2017, s. 9)

Intellektuell bordtennis er alltid underholdende, men gitt at det står mye på spill, er det uheldig at akademikere bidrar til krangelkulturen. Det vi må undersøke, er om en person kan nekte å bryte Rawls' to forpliktelser *fordi* han er sivilisert. Vi trenger med andre ord å undersøke om det å være en sivilisert person kan være en dyd. Og først trenger vi å klargjøre hva som skal til for at en egenskap kan sies å være en dyd.

Minimumskriterier for at noe skal være en dyd

Begrepet «dyd» brukes i dag på mange ulike måter. Jeg skal i første omgang angi to minimumskriterier som må innfris for at en egenskap skal kunne regnes som en dyd.

1. En dyd er en naturlig egenskap som mennesker trenger å tilegne seg for å mestre livsutfordringer på en slik måte at noe reelt godt blir realisert. Mennesker trenger å lære seg å være for eksempel modige for å mestre alle slags farer på en slik måte at de beskytter det de har kjært. Og mennesker trenger også å lære seg å være måteholdne for å mestre alle slags fristelser på en slik måte at de tar vare på sin fysiske og psykiske helse. Så mot og måtehold er dyder.
2. Siden alle dydene (trolig med unntak av rettferdighet) kommer til uttrykk på ulike måter i ulike kulturer, vil ulike handlinger til ulike tider anses som paradigmatiske uttrykk for samme dyd. Aristoteles sier for eksempel at mot i ordets strengeste forstand er en dyd i krig, fordi det er soldater som «uten frykt møter den edleste død» (*Den nikomakiske etikk* (2013), 3. 6, 1115a33–5. Jeg skal i fortsettelsen referere til dette verket som *EN*.) I vår tid kan vi derimot si at en hvilken som helst person viser mot ved å stå opp for seg selv og sine kjære i en hvilken som helst truende situasjon, slik for eksempel en mor kan vise mot ved å forsvare sitt barn på et opphetet foreldremøte. Og tilsvarende med måtehold og mange andre dyder. I kontrast til universalistiske etiske teorier, som utilitarismen og pliktetikken, er det altså et element av relativisme i dydsetikken.

Hvis vi ønsker å si at det å være sivilisert er en dyd, må vi altså kunne spesifisere hvilken livsutfordring vi mestrer ved å lære oss å være siviliserte, og hvilket reelt gode vi realiserer. Vi bør også være åpne for at det å være sivilisert kan komme til uttrykk på ulike måter, og at ulike kulturer kan anse ulike uttrykk for samme dyd som paradigmatiske.

Er det «mere civility» vi trenger?

Terasa Bejan innfrir begge de to kriteriene jeg skisserte over, når hun i *Mere Civility* argumenterer for at det å være sivilisert bare trenger å bety at ens språkbruk og atferd viser «a minimal adherence to culturally contingent rules of respectful behavior compatible with, and occasionally expressive of, contempt for others and their beliefs» (Bejan, 2017, s. 14). Mens Rawls og mange andre filosofer lenge har argumentert for «lofty

and attractive ideals of sincere respect, recognition, and political friendship», argumenterer Bejan for at «mere civility» kan se ut til å være en «low-but-solid early modern virtue – a commitment to mutual contempt rather than mutual admiration» (Bejan, 2017, s. 14). Dyden «mere civility» kan sies å være «low-but-solid» fordi den, i kontrast til for eksempel Rawls' forpliktelse, bygger på et menneskesyn som stiller lave krav til rasjonalitet og er godt belagt i moderne empirisk psykologi. Og dyden kan sies å være «early modern» fordi Bejans kilde er Roger Williams, en puritansk prest som grunnla Rhode Island, og som på 1600-tallet var en ivrig forkjemper for religiøs toleranse og ytringsfrihet.

Å tenke seg at samfunnets stabilitet sikres av borgernes gjensidige forakt for hverandre, er som å tenke seg at det båndet som binder borgerne sammen, ligner på det båndet som binder medlemmer av dysfunksjonelle familier sammen. Likevel kan Bejans teori som sagt sies å innfri de to minimumskriteriene jeg har angitt for hva det vil si å være en dyd. For det første vil en «merely civil» person kunne mestre en livsutfordring og realisere et reelt gode, nemlig å hindre at verdikonflikter utvikler seg på en slik måte at de undergraver den enkelte borgers frihet til å si og tenke det hun vil, og – mer generelt – hennes frihet til å leve som hun vil. Mer presist kan man si at utfordringen er å hindre at ytringsfriheten blir lovregulert, slik at man avstår fra alle slags hatefulle ytringer bare fordi man er redd for å bli straffet. For det andre kan Bejan si at det å være sivilisert kan være en dyd selv om det kom til uttrykk på en helt annen måte på Rhode Island på 1600-tallet enn det gjorde i for eksempel antikkens Roma.

Men vi bør spørre hva slags dyd «mere civility» er. David Hume mente som kjent at samfunnet bindes sammen av en naturlig sympati mellom mennesker, ikke en naturlig forakt. Men både sympati og forakt er følelser. Og Hume argumenterte som kjent for at «[r]eason is, and ought only to be, the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them» (Hume, 1739, s. 589). Siden både sympati og forakt er følelser, ser det altså ut til at «mere civility» bør regnes som en humeansk dyd. Teorien om «mere civility» kan kanskje sies å være en særegen versjon av det som i dag kalles «a sentimentalist theory» (van Zyl, 2019, s. 24–6), slik Humes velkjente versjon er.

De naturlige dydenes opphav og funksjon beskrives av Hume i et sent verk på følgende måte:

> [T]he eternal contrarieties, in *company*, … have introduced the rules of Good Manners and Politeness, in order to facilitate the intercourse of minds, and an undisturbed commerce and conversation. Among well-bred people, a mutual deference is affected; Contempt of others disguised; Authority concealed; Attention given to each in turn; And an easy stream of conversation maintained, without vehemence, without interruption, without eagerness for victory, and without any airs of superiority. (Hume, 1998, s. 67)

Det reelle godet som realiseres ved at borgerne er «merely civil», kan se ut til å være at det legges til rette for «undisturbed commerce» og «an easy stream of conversation», som Hume skriver, selv om Williams ser ut til å ha lagt mer vekt på «bad manners» og «rudeness».

Er det «mere civility» vi trenger i dagens samfunn? Eller trenger vi å være mer sivilisert? Som jeg hevdet til å begynne med og forsøkte å vise i forrige avsnitt, ser det ut til at stabiliteten i liberale demokratier i våre dager ikke er truet først og fremst av mangel på ytringsfrihet og toleranse, men av utbredelsen av ufordragelig språkbruk og atferd. Siden teorien om «mere civility» ser ut til – i hvert fall i første rekke – å være myntet på samfunn som vektlegger ytringsfrihet og religiøs toleranse i så stor grad som USA gjør og alltid har gjort, er det ikke opplagt i hvilken grad teorien kan sies å være aktuell for Norge. Men jeg kan uansett ikke se at «mere civility» kan bidra til at løgn og svindel og bullshit blir mindre utbredt. Og løgn og svindel og bullshit er i dag minst like utbredt i USA som i Norge (se f.eks. «The Loudest Voice» på HBO). Jeg kan med andre ord ikke se at «mere civility» kan virke stabiliserende på samfunnet

Eller trenger vi en aristotelisk dyd?

Jeg skal nå undersøke hvordan dette forholder seg hvis det å være sivilisert anses som en aristotelisk dyd. Først er det viktig å slå fast at Aristoteles ikke ville ha ansett «mere civility» som en dyd overhodet. Han ville ha ansett det som en slags kunst (*technē*), kanskje konversasjonskunst.

> Det forholder seg ikke på samme måte med kunst som med dyd. For det som blir til gjennom de forskjellige former for kunst, er godt i kraft av seg selv. Det holder, med andre ord, at det som blir til, har en viss egenskap. Men det som blir til i tråd med dydene, må ikke bare ha en slik egenskap for å være gjort på en rettferdig og måteholden måte. Aktøren må også ha visse egenskaper i det han handler. For det første må han vite hva han gjør. For det annet må han bestemme seg for å gjøre det og bestemme seg for å gjøre det for dets egen skyld. Og for det tredje må handlingen skje ut fra en fast og urokkelig karakter. Disse tingene regnes ikke som betingelser for andre former for kunst, bortsett fra det å vite hva man gjør. Men det å vite betyr lite eller ingenting for det å ha dydene, mens de andre betingelsene ikke har lite, men alt å si, altså de betingelsene som oppstår ved at man ofte gjør det som er rettferdig og måteholdent å gjøre. (*EN* 2. 4, 1105a26–1105b5)

En egenskap kan altså anses som en aristotelisk dyd hvis og bare hvis det er denne egenskapen ved aktøren som gjør at han fast og urokkelig bestemmer seg for å gjøre det han gjør. Og tre betingelser må innfris for at dette skal kunne skje.

Den første betingelsen (som også en «merely civil» person ser ut til å kunne innfri) er at man må vite hva man gjør. Man kan tenke seg en person som for eksempel avstår fra å spise fet mat, uten å vite at det er det han gjør. Man må altså ha en viss grad av selvinnsikt for å kunne være en dydig person, eller en kunstner for den saks skyld. Den andre betingelsen, som er viktigere, er at man må bestemme seg for å gjøre det man gjør. Det betyr at man gjennom å overveie har kommet frem til at det man gjør, er det riktige å gjøre. Det betyr *ikke* at motivasjonen for å gjøre det man gjør, er at det er det riktige å gjøre. Man skal ikke bestemme seg for å avstå fra fet mat, for eksempel, fordi det er det riktige å gjøre. Man skal bestemme seg for å gjøre dette, og generelt handle måteholdent, fordi det vil realisere et reelt gode, nemlig ens egen helse og til syvende og sist ens gode liv. Den tredje betingelsen betyr at en dydig person ikke er fri til å gjøre det han føler for eller har lyst til, slik en kunstner er. En kunstner vil fortsatt være en kunstner hvis han, av en eller annen grunn, lager dårlig kunst. Men en dydig person er ikke lenger dydig hvis han gjør dårlige handlinger, fordi en dydig persons beslutninger til syvende og sist er basert på overveielser.

Overveielser begrenser en persons handlingsrom på en slik måte at hun kan sies å bli mindre fri (å «deliberere» er på sett og vis å «avfrigjøre» seg selv, som Hobbes påpekte). En person som bestemmer seg for ikke å gjøre en handling som hun gjennom overveielser har kommet frem til er riktig å gjøre, er ifølge Aristoteles ikke en dydig person. Hun er en viljesvak person.

En aristotelisk dyd er altså noe ganske annet enn en humeansk dyd. Å være en dydig person er, ifølge Aristoteles, å være en fast og urokkelig karakter som har lært seg å handle og føle i tråd med sine overveielser av hva som er riktig å gjøre og føle i alle slags situasjoner. Men Aristoteles er enig med Hume i at en slik fast og urokkelig karakter er et sosialt vesen. *Etikken* er en undersøkelse av hvilke dyder en person må utvikle for kunne leve et godt liv. Dette spørsmålet er del av en større politisk undersøkelse av «hva slags kunnskaper det er behov for i byene, og hvilke kunnskaper forskjellige personer skal tilegne seg, og hvor mye» (*EN* 1. 2, 1094a28-b1). Underveis i denne større undersøkelsen, altså i verket *Politikk*, spør Aristoteles om «en god persons dyd skal anses som den samme som en god borgers dyd» (*Politikk* (2007), 3. 4, 1276b17–8. Jeg skal i fortsettelsen referere til dette verket som *Pol.*). Svaret er at en god persons dyd og en god borgers dyd ikke uten forbehold kan anses som den samme. Hva er det som kjennetegner en god borgers dyd?

Den gode borgerens dyd: å styre og bli styrt

Aristoteles sier at «det er prisverdig å kunne styre og bli styrt, og det kan se ut til at borgerens dyd er å kunne styre og bli styrt på en god måte» (*Pol.* 3. 4, 1277a25–7). Så selv om det strengt tatt kreves ulike dyder for å styre og bli styrt på en god måte, «må den gode borgeren kunne og ville styre og bli styrt, og dette er borgerens dyd, å kjenne til begge sidene av frie personers styre» (*Pol.* 3. 4, 1277b13–6).

En person som både kan og vil styre og bli styrt på en god måte, ser ut til å kunne bidra til at fellesskapet av frie personer fungerer på en slik måte at noe som er reelt godt, blir realisert. Som Aristoteles skriver allerede i den første setningen i *Politikk*:

> Siden vi kan se at alle bystater er et slags fellesskap og at alle fellesskap har blitt grunnlagt med sikte på noe godt – for alle mennesker gjør alt de gjør for å oppnå noe som de opplever som godt – er det opplagt at alle fellesskap sikter mot noe godt, men særlig det fellesskapet som er mektigst og som har makt over alle de andre – dette fellesskapet kalles «bystaten» og «det politiske fellesskapet». (*Pol.* 1. 1, 1252a1–4)

Aristoteles ser altså ut til mene at vi inngår i fellesskap med andre mennesker for å kunne realisere visse goder som bare kan realiseres i fellesskap. Blant disse godene er ikke bare «commerce and conversation», som Hume sier, men alle de institusjonene – for eksempel våre dagers rettsvesen og helsevesen – som mennesker trenger for å kunne leve gode liv. Og det er for å kunne bidra til å realisere disse godene at vi ifølge Aristoteles bør tilegne oss den gode borgerens dyd, altså lære oss å være sivilisert, som jeg har beskrevet ovenfor.

Det er enkelt å anvende Aristoteles' etikk i vår tid. Vi trenger fortsatt å være modige og måteholdne med mer for å kunne leve gode liv. Men det er vanskelig å anvende hans politikk. Antikke bystater fungerte tross alt på en veldig annerledes måte enn våre liberale demokratier gjør. «Det politiske fellesskapet» i Athen besto for eksempel av kun menn, og de fellesskapene som var underlagt disse mennenes styre, ser i første rekke ut til å ha vært familiene, som kvinnene skulle ha styring over (*EN* 5. 6, 1134b14–6). I dagens liberale demokratier er det veldig annerledes. Vi har mange flere arenaer for fellesskap, og de som deltar på disse arenaene, er mer ulike som personer. At begrepet fellesskap betyr noe annet for oss i dag enn det gjorde for Aristoteles, har bidratt til den langvarige debatten mellom politiske liberalister og såkalte kommunitarister, særlig i USA. I den grad det grunnleggende spørsmålet i denne debatten kan sies å være om «the principles of justice that specifiy our rights do not depend for their justification on any particular conception of the good life» (Sandel, 1998, s. 185), kan det sies at jeg argumenterer for en kommunitaristisk posisjon. Men det er kanskje riktigere å si at jeg argumenterer ut fra dydsetikkens logikk ved å påpeke at samme dyd kan komme til uttrykk på ulike måter i ulike kulturer. Det er uansett ingenting i veien for å undersøke om det

å være en sivilisert person kan være en aristotelisk dyd, også i moderne liberale demokratier.

Å være en sivilisert person i dag – ansvar og anerkjennelse

Hvordan kommer så denne dyden til uttrykk i vår tid? Hvilken utfordring er det vi kan mestre ved å være siviliserte? Og hvilket reelt gode er det vi kan bidra til å realisere? Jeg har argumentert for at én viktig utfordring i vår tid er at stabiliteten i samfunnet og dets institusjoner er truet av ufordragelig språkbruk og atferd. Jeg skal nå forsøke å argumentere for at vi kan bidra til å stabilisere samfunnet og dets institusjoner ved å motarbeide utbredelsen av ufordragelighet, og at vi gjør dette ved å være siviliserte.

Anta for det første at en person som kan og vil styre på en god måte, er sensitiv for hvilket ansvar hennes sosiale posisjon pålegger henne. I vår tid er det for eksempel ganske mange foreldre som viser seg å være uansvarlige ved at de *kan* styre barna sine, men ikke *vil* gjøre det. Jeg tror det er dette som menes med påstanden om at mange voksne i vår tid har abdisert fra sin foreldrerolle. I vår tid er det også ganske mange personer, for eksempel ledere i ulike institusjoner, som viser seg å være uansvarlige ved at de *vil* styre, men ikke *kan* gjøre det. Og jeg tror det er dette Gudmund Hernes siktet til i Maktutredningen i 70-årene ved å si at det er typisk norsk å føle seg berettiget til å bli forfremmet til sitt optimale inkompetansenivå (Trumps presidentskap viser tydelig at dette ikke er et særnorsk fenomen). Men for å være en ansvarsfull forelder eller leder eller en hvilken som helst annen aktør, trenger man altså å lære seg både å kunne og ville styre på en god måte. Å styre på en god måte er ikke å styre med makt, slik en slave-eier styrer over sine slaver, sier Aristoteles (*Pol*. 3. 4, 1277a33–b7). Det er å styre på en slik måte at det fellesskapet man har styringen over, blir i stand til å realisere noe som er reelt godt.

Anta for det andre at en person som kan og vil bli styrt på en god måte, er sensitiv for hvilken anerkjennelse andre mennesker er berettiget til. Det er ganske vanlig i vår tid at unge mennesker *kan* bli styrt av sine foreldre, men ikke *vil* bli det. Å være en «rebel without a cause» er ikke

et negativt fenomen i seg selv, men faktum er at mange ungdommer i Norge og andre vestlige samfunn tidlig lærer seg å bruke et lite respektfullt språk og en lite respektfull atferd overfor sine foreldre og andre, for eksempel lærere. De ser ut til å påvirkes av den ufordragelige språkbruken og atferden i offentligheten, uten å være modne nok til å forstå hva som foregår. Jeg mener *ikke* å argumentere for en streng oppdragelse i tradisjonell forstand, men det er et faktum at stabiliteten i mange familier er truet av den selvhevdende kulturen vi omgir oss med. Det er også ganske vanlig at unge mennesker *vil* bli styrt, men ikke *kan* bli det. Mange som for eksempel vokser opp i dysfunksjonelle familier, lærer aldri å anerkjenne den naturlige autoriteten som foreldre og lærere forvalter i kraft av sin sosiale posisjon. De ser ut til å beskytte seg med et krenkende språk og en krenkende atferd, uten å være trygge nok til å skille mellom autoritet og makt. Men for å kunne samarbeide med andre i hjemmet eller på skolen eller hvor som helst ellers i samfunnet, trenger man altså å lære seg å bli styrt på en god måte. Å bli styrt på en god måte er, som sagt, ikke å bli styrt med makt. Det er å bli styrt på en slik måte at man kan bidra til et fellesskap som er i stand til å realisere noe som er reelt godt.

Ansvar og anerkjennelse er ikke aristoteliske begreper, i hvert fall ikke i de betydningene som jeg har brukt dem. Men Aristoteles ser ut til å ha et generelt begrep om å være normsensitiv, nemlig *nomimos*. Han skriver: «[B]åde en *nomimos* person og en *isos* person vil være en rettferdig person. Det rettferdige er altså *to nomomon* og *to ison*» (*EN* 5. 1, 1129b7–8). Dette er vanskelig å oversette. På norsk oversettes *nomimos* gjerne med «lovlydig» og *to nomimon* med «det lovlige». Så Aristoteles ser ut til å si at en rettferdig person er lovlydig, og at det rettferdige er det lovlige. Men på gresk har *nomos* mange konnotasjoner som «lov» ikke har på norsk. Å kalle noe en *nomos* trenger ikke å bety at det er snakk om en lov. Det kan like gjerne være snakk om en konvensjon, en sedvane eller en sosial norm. Jeg tror at det Aristoteles sier i sitatet over, er at det rettferdige er en sosial norm, og at en rettferdig person vil være normsensitiv. Rettferdigheten er selvsagt en viktig sosial dyd. Ifølge Aristoteles er den til og med en «fullstendig dyd … i forholdet til en annen person» (*EN* 5. 1, 1129b25–7). Den er, som han sier, selve «fellesskapsdyden» (*Pol.* 3. 13, 1283a38). Det er klart at en god borger, en sivilisert person, gjør og føler det som er rettferdig å

gjøre og føle i enhver situasjon. Det jeg har prøvd å argumentere for, er at en sivilisert og rettferdig person er i stand til og villig til å gjøre og føle det som i enhver situasjon er rettferdig å gjøre og føle, fordi hun har lært seg å være sensitiv for de normene som regulerer både ansvarlig aktørskap og anerkjennende samarbeid.

Avslutning

Er ikke dette en intetsigende konklusjon? Er det ikke opplagt at en sivilisert person avstår fra løgn og svindel og bullshit? Det er kanskje opplagt så lenge vi tenker på sivilisert språkbruk og atferd som en plikt, slik vi har sett at John Rawls gjør. Men jeg skal foreslå i denne avslutningen at min konklusjon ikke er opplagt så snart vi begynner å tenke på det å være sivilisert som en dyd.

Tenk deg at en persons samvittighet er som et regnskap. I dette regnskapet kan man si at dyder og plikter er to helt forskjellige valutaer. I vår sammenheng er det særlig to av disse forskjellene som er avgjørende:

1. Plikter må balanseres mot rettigheter. Hvis man for eksempel har en plikt til ikke å krenke andre mennesker, så har andre mennesker en tilsvarende rett til ikke å bli krenket. Slik er det ikke med dyder. En dyd kan i beste fall sies å være en forpliktelse man har overfor seg selv, ikke overfor andre mennesker. Så selv om man kanskje kan sies å være forpliktet til å utvikle visse dyder i sin omgang med andre mennesker, kan man uansett ikke si at andre mennesker har rett til å forvente at man handler i tråd med disse dydene. Dyder er tross alt egenskaper som man i beste fall kan sies å være forpliktet til å utvikle for å realisere sitt potensial som person, for å være i stand til å leve et godt liv.
2. I den grad man kan sies å være forpliktet til å utvikle sitt potensial til å være en sivilisert person, må det være snakk om en forpliktelse som ikke er hypotetisk eller forhandlingsbar eller kontekstsensitiv. Den må være kategorisk og absolutt og universell. Gitt at dyder er egenskaper som realiserer vårt potensial som personer, vil mennesker som ikke kan eller vil utvikle dette potensialet, rett og slett ikke

> regnes som personer. Aristoteles' nedlatende merkelapp på slike mennesker er den samme merkelappen som senere brukes i Johannes' åpenbaring; de er bestialske (se *thēriotēs* i *EN* 7. 1, 1145a17). Å ville leve et bestialsk liv kan selvfølgelig aldri være et reelt alternativ for en person. Å ville bli en sivilisert person er tvert imot en forutsetning for overhodet å være en person.

Slik sett kan min konklusjon sies å være kontroversiell. Det jeg mener å si, er nemlig følgende: Selv om jeg mistenker at andre borgere i samfunnet vil komme til å lyve til meg og svindle meg og overøse meg med all slags bullshit, er jeg som en sivilisert person forpliktet til å la være å gjøre alt dette. Dette er i første omgang en moralsk forpliktelse til å realisere et godt liv. Men siden det til syvende og sist er umulig å realisere et godt liv uten å leve i et stabilt samfunn, kan det også sies å være en politisk forpliktelse til å bidra til stabilisering av samfunnet. Jeg mener også å si følgende (og dette er kanskje enda mer kontroversielt): Jeg er forpliktet til å la være å lyve og svindle og bullshitte uten å ha rett til å kreve at andre mennesker også lar være å gjøre det. Det er, kort sagt, ikke så underlig at det til tider kan føles ensomt å leve som en sivilisert person. Men til forskjell fra svindlerens ensomhet er dette ikke nødvendigvis en vond ensomhet. En sivilisert person har i hvert fall ingen grunn til å være redd for å bli avslørt, hun kan ha et velartikulert indre liv, og hun står ikke i fare for å bli sliten av å måtte leve i skjul.

Referanser

Anderson, E. (1993). *Value in ethics and economics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Arendt, H. (1972). *The life of the mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Aristoteles (2013). *Den Nikomakiske Etikk*. (A. Stigen og Ø. Rabbås, Overs.). Oslo: Vidarforlaget.

Aristoteles (2007). *Politikk*. (T. Eide, Overs.). Oslo: Vidarforlaget.

Bejan, T. M. (2017). *Mere civility: Disagreement and the limits of toleration*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Butler, J. (1726/1828). Sermons. I S. Halifax, *The works of the right reverend father in god Joseph Butler*. London, England: J. F. Dove).

Frankfurt, H. G. (1988). On bullshit. I H. G. Frankfurt, *The importance of what we care about.* Cambridge, England: Cambridge University Press.

Freud, S. (1955). *Civilization and its discontents*. London: The Hogarth Press.

Hume, D. (1998). *An enquiry concerning the principles of morals*. (T. L. Beauchamp, Red.). Oxford, England: Clarendon Press.

Nagel, T. (1998/2002). Concealment and exposure. I T. Nagel, *Concealment and exposure & other essays.* Oxford, England: Oxford University Press.

Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Cambridge, MA: Belknap Press.

Rawls, J. (1999). *The law of peoples*. London, England: Harvard University Press.

Sandel, M. J. (1998). *Liberalism and the limits of justice* (2. utg.). Cambridge, England: Cambridge University Press.

Tully, J. (1995). *Strange multiplicity: Constitutionalism in an age of diversity*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

Van Zyl, L. (2019). *Virtue ethics: A contemporary introduction*. London, England: Routledge.

Waldron, J. (2012). *The harm in hate speech*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Williams, B. (2002). *Truth and truthfulness*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

KAPITTEL 10

«Rawls' metode»: Om uvitenhetens slør i håndtering av verdikonflikter

Grethe Netland
Høgskolen i Innlandet

Introduksjon

I møter mellom mennesker kommer verdiene våre direkte eller indirekte til uttrykk i ord og handlinger. Ikke sjelden opplever vi at våre egne verdier – det som er viktig for hver og en av oss – ikke deles av andre. Det behøver slett ikke å være noe problem i seg selv. Problemene oppstår når våre ulike verdier farger vårt syn på en sak, og når vi opplever at synspunktene våre er ulike. I og for seg behøver heller ikke dette å være noe problem. Vi kan godt leve i harmoni med hverandre selv om vi er uenige om bestemte saker på grunn av bakenforliggende ulike verdier. Men ikke sjelden bør eller må vi finne en løsning på saken for at vi skal kunne etablere eller opprettholde godt samkvem eller samarbeid med våre medborgere. Denne artikkelen skal handle om hvordan uenigheter som skyldes ulike verdier, kan forebygges eller løses ved hjelp av en metode inspirert av filosofen John Rawls (1921–2002).

Rawls har hatt stor betydning i de siste tiårenes debatter om prinsipper for rettferdig fordeling av goder i et samfunn (*A Theory of Justice*, 1971),[1]

1 Revidert utgave, 1999. Den utgaven er brukt her. Se også *Justice as Fairness* (2001), som er en reformulering av *A Theory of Justice. Justice as Fairness* er oversatt til norsk med tittelen *Rettferdighet som rimelighet* (2003), Pax Forlag.

Sitering av denne artikkelen: Netland, G. (2020). «Rawls' metode»: Om uvitenhetens slør i håndtering av verdikonflikter. I O. Lysaker og T. E. Fredwall (Red.), *Verdier i konflikt: Etikk i et mangfoldig samfunn* (s. 199–218). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.95.ch10.

og om prinsipper for hvordan mennesker med ulike verdisyn kan leve side om side i gjensidig respekt og harmoni (*Political Liberalism* (1993) og *The Law of Peoples* (1999)).[2]

I *A Theory of Justice* foreslår Rawls en bestemt modell for hvordan borgere i et samfunn kan komme til enighet om hvilke rettferdighetsprinsipper som skal gjelde. Modellen går ut på at aktører som skal enes om prinsipper for rettferdig fordeling av rettigheter og plikter i et tenkt samfunn, gjør sine overveielser i en *hypotetisk utgangsposisjon* bak et *slør av uvitenhet*. Sløret tildekker kunnskap om hvilken rolle eller posisjon aktørene har i dette samfunnet. Siden den enkelte ikke vet om han eller hun vil være for eksempel rik, fattig, gammel eller ung, vil aktørene være opptatt av å finne frem til prinsipper som alle kan oppleve som rimelige – uavhengig av rolle eller posisjon. Denne modellen kan etter mitt syn brukes til mer enn å finne frem til rettferdighetsprinsipper på et overordnet samfunnsnivå. Den kan brukes i konkrete situasjoner der det er viktig å forebygge eller løse verdikonflikter.

I det følgende skal jeg først gi et riss av hva Rawls' idé om en hypotetisk utgangsposisjon med et uvitenhetens slør mer konkret går ut på. Dernest skal jeg diskutere muligheter og begrensninger ved bruk av metoden generelt og i løsning av verdikonflikter spesielt. Videre skal jeg trekke opp tre konfliktscenarioer og foreslå hvordan aktørene kan håndtere dem med bruk av en hypotetisk utgangsposisjon med et uvitenhetens slør som metode. Alle de tre scenarioene er samfunnsaktuelle. De berører forhold som diskuteres i det offentlige rom eller innenfor sosialfaglige profesjoner. I det første scenarioet skal en arbeidsgruppe komme frem til prinsipper for hvordan unge enslige asylsøkere kan integreres i en norsk bygd. I det andre skal en gruppe høgskolelærere utvikle en undervisningsmodul der studentene skal resonnere rundt prinsipper for barnevernets håndtering av saker som dreier seg om såkalt oppdragervold. I det tredje skal en gruppe byråkrater utarbeide forslag til prinsipper for norsk klimapolitikk. Formålet med å beskrive disse scenarioene er først og fremst å illustrere at Rawls' uvitenhetens slør kan egne seg for refleksjon over hvordan verdikonflikter kan løses.

---

2 Oversatt til norsk med tittelen *Folkenes lov*, Libro Forlag (2006).

Uvitenhetens slør

Rawls presenterer oss for uvitenhetens slør i *A Theory of Justice*. Vi skal se på hvilken metodisk kontekst uvitenhetens slør inngår i. Det teoretiske utgangspunktet i *A Theory of Justice* er kontraktteoretisk. Kontraktteori bygger på en antakelse om at det eksisterer en samfunnskontrakt mellom borgerne, som går ut på at den enkelte gir avkall på noen av sine friheter for fellesskapets beste. Kontrakten er helt grunnleggende og uavhengig av lover og regler. Borgerne betrakter kontrakten som bindene, ettersom de forstår at den sikrer ordnede samfunnsforhold, og at de kan ta del i fellesgodene. Rawls' versjon av kontraktteorien[3] tar utgangspunkt i at borgerne i fellesskap, i en utgangsposisjon, kan komme frem til rettferdighetsprinsipper som samfunnets grunnleggende institusjoner skal følge for å sikre en rimelig rettferdig fordeling av rettigheter og plikter. «Rimelig rettferdig» er et nøkkelbegrep hos Rawls – likeledes «grunnleggende institusjoner», og «utgangsposisjon». La oss se nærmere på hva de betyr. Vi begynner med det siste.

Utgangsposisjonen[4] er en hypotetisk situasjon som er designet for å lede frem til en bestemt rettferdighetsoppfatning. I utgangsposisjonen kjenner ingen sin plass i samfunnet, sin klassetilhørighet, sosiale status, økonomiske status, tilgang til naturressurser, intelligens, styrke, sine evner og liknende. Ingen kjenner heller sin oppfatning av det gode (hva som anses verdifullt) og sine psykologiske tilbøyeligheter (Rawls, 1999a, s. 11, 16–17). Dette betyr at deltakerne kommer frem til prinsippene bak et slør av uvitenhet («a veil of ignorance»). Ingen vet om de i det aktuelle samfunnet er privilegert eller ikke privilegert, og de står derfor

3 Rawls er inspirert av andre fremtredende kontraktteoretikere, og han plasserer seg i en kantiansk tradisjon. Han anser John Lockes *Second Treatise of Government*, Rousseaus *The Social Contract* og Kants verker om etikk, blant andre *Foundation of the Metaphysics of Morals*, som de grunnleggende verkene for kontraktteorien (Rawls, 1999a, s. 10 nr. 4). Ideen om en hypotetisk utgangsposisjon er sentral i kontraktteori og er altså ikke Rawls' «oppfinnelse». Prinsippene som etableres, altså utkommet av prosedyren i utgangsposisjonen, er avhengig av hvilke vilkår som gjelder for den. For eksempel kan prinsippene være utilitaristiske dersom vilkårene i utgangsposisjonen legger opp til det.

4 *Original position* på engelsk. Jeg oversetter her til «utgangsposisjonen». «Den opprinnelige posisjon» er også en vanlig oversettelse til norsk.

på like fot i utgangsposisjonen. Utgangsposisjonen er dermed en «fair» situasjon mellom individene som moralske personer – «det betyr som rasjonelle vesener med sine egne mål og egen evne … til rettferdighetsfølelse» (Rawls, 1999a, s. 11, min oversettelse). Merk at Rawls også tillegger partene i utgangsposisjonen noen kunnskaper. De vet at de må «forsøke å beskytte sine friheter, styrke sine muligheter og finne flere måter å nå sine mål på» (Rawls, 1999a, s. 123, min oversettelse).

En «rimelig rettferdig» fordeling av rettigheter og goder betyr hos Rawls at fordelingen skjer i samsvar med ideen om rettferdighet som rimelighet («justice as fairness»). Denne oppfatningen av rettferdighet går ut på at rettferdighetsprinsippene som frie og likeverdige individer enes om, er fremkommet i en situasjon der individene samhandler på rimelige vilkår (Rawls, 1999a, s. 12). Rimelige vilkår er slike som gjelder i utgangsposisjonen. De fremforhandlede rettferdighetsprinsippene er å anse som helt grunnleggende vilkår for båndene mellom individene. Videre skal prinsippene regulere øvrige overenskomster mellom dem (Rawls, 1999a, s. 10).

Rawls begrenser sin kontraktteoretiske modell til å gjelde våre grunnleggende samfunnsinstitusjoner. Han innrømmer at det ikke er enkelt å avgrense hvilke disse er, men han inkluderer den politiske konstitusjonen (Grunnloven i norsk sammenheng) og grunnleggende økonomiske og sosiale ordninger, blant annet rettsbeskyttelse av tanke- og samvittighetsfrihet, konkurransemarkeder og privat eiendom (Rawls, 1999a, s. 6). Felles for grunnleggende institusjoner er at de definerer individenes «rettigheter og plikter og påvirker [individenes] muligheter i livet, hva de kan forvente å være, og hvor bra de kan håpe på å få det» (Rawls, 1999a, s. 6–7, min oversettelse). Rawls nevner at vi, i hvert fall i utgangspunktet, ikke kan legge til grunn at modellen og prinsippene er anvendbare ut over grunnleggende institusjoner. Han antyder at private foreninger, uformelle konvensjoner og regler for skikk og bruk nok faller utenfor teoriens anvendelsesområde (Rawls, 1999a, s. 7).

Selv om det er Rawls' metode som er det viktigste for formålet i denne artikkelen, ikke prinsippene metoden resulterer i, skal de grunnleggende rettferdighetsprinsippene som formuleres i *A Theory of Justice*, likevel

nevnes. Rawls resonnerer at personene i utgangsposisjonen vil enes om to grunnleggende prinsipper:[5]

a) Enhver person har det samme ufravikelige krav på et fullstendig tilfredsstillende system av grunnleggende friheter, et system som er forenlig med et slikt frihetssystem for alle.
b) Sosiale og økonomiske ulikheter skal oppfylle to betingelser. For det første skal de knyttes til stillinger og posisjoner som er tilgjengelige for alle under forhold som sikrer rimelig sjanselikhet, og for det andre skal de være til størst mulig gagn for de dårligst stilte medlemmene av samfunnet.

En rawlsiansk metode for håndtering av verdikonflikter

Spørsmålet om hvorvidt Rawls' modell kan brukes i tenkning rundt og praktisk arbeid med løsning av verdikonflikter, er todelt. For det første: Har Rawls' modell overhodet noe for seg i bestrebelser etter å finne frem til rimelige og rettferdige prinsipper for forebygging og løsning av verdikonflikter i profesjoner og samfunnsliv? For det andre: Om svaret på det første delspørsmålet er ja, hvordan kan modellen anvendes på spesifikke konflikter?

La oss se på det første først. Jeg vil argumentere for at ideen om et uvitenhetens slør er en anvendbar metode for løsning av verdikonflikter. Hovedpoenget med metoden – at aktørene som skal komme frem til en løsning der de ikke vet hvilken posisjon eller rolle de vil ha i en fremtidig hypotetisk situasjon der konflikten er løst – kan inspirere aktørene til å se en sak fra flere perspektiver. Men metoden er ikke uten begrensinger.

Én begrensning kan ligge i den menneskelige psyken. Man kan spørre seg om vi har psykologisk kapasitet til faktisk å forestille oss en situasjon der vi har en annen posisjon enn den vi har her og nå. Jeg antar at de fleste som ikke er flyktninger, vil være i stand til å tenke at man i andre

5 Sitert fra *Rettferdighet som rimelighet* (2003, s. 103.). Som Rawls sier der, er dette en revidert versjon av prinsippene som ble diskutert i *A Theory of Justice* §§ 11–14.

omstendigheter kunne ha vært flyktning. Men spørsmålet er hvor dypt vi er i stand til å forstå eller leve oss inn i en situasjon som flyktning – og i hvilken grad en dypere forståelse vil være begrenset av våre evner til empati og vår forforståelse av det å være flyktning. Svaret på spørsmålet vil variere med personlighetstrekk og personlige erfaringer, men jeg legger til grunn at de fleste har tilstrekkelig forestillingsevne til å resonnere rundt spørsmål som for eksempel: «Hvis du kom som flyktning til Norge, hvilke rettigheter og plikter ville du synes var rimelig rettferdige?»

En annen begrensing ved ideen om et uvitenhets slør er at sløret skjuler informasjon som kan være viktig for å finne gode løsninger, eller at et uvitenhetens slør skjuler så mye informasjon at aktørene ikke er i stand til å ta informerte valg (MacIntyre, 1981; Sandel, 1982; Freeman, 2019).

Rawls' svar på innvendingene er at vi ikke skal henge oss for mye opp i utgangsposisjonens teoretiske fiksjon, men i stedet betrakte den som et tankeeksperiment som er designet for å organisere og teste ut våre overveide overbevisninger om rettferdighet (Rawls, 2003, s. 86).

Så til den andre delen av spørsmålet om hvorvidt Rawls' modell kan brukes i hypotetisk og praktisk håndtering av verdikonflikter, som altså er hvordan modellen kan brukes på spesifikke konflikter. Som nevnt understreker Rawls at modellen er designet for å komme frem til grunnleggende prinsipper for fordeling av rettigheter og plikter samt fordeling av fordeler. Som vi ser, er prinsippene Rawls mener vil komme ut av prosedyren, generelle, og de skal tjene til å legge premisser for utforming av praktisk politikk innenfor våre grunnleggende samfunnsinstitusjoner. Spørsmålet er altså hvordan Rawls modell, med en utgangsposisjon bak et uvitenhetens slør, kan brukes i mer konkrete samfunnsmessig viktige saker. Det kan dreie seg om saker med stort potensial for verdikonflikter der man ønsker å komme frem til ordninger og prinsipper for å forebygge konfliktene, eller saker der det faktisk foreligger en konflikt som aktørene ønsker å løse.

Siden Rawls er svært sparsom med eksempler på bruk av uvitenhetens slør ut over prosessen som fører frem til de to grunnleggende rettferdighetsprinsippene, er annen bruk først og fremst et spørsmål om hvordan vi som lesere lar oss inspirere til å utvide anvendelsesområdet. Rawls er opptatt av at hans rettferdighetsteori er politisk, ikke metafysisk. I artikkelen «Justice as Fairness: Political not Metaphysical» understreker Rawls

at teorien han formulerer i *A Theory of Justice*, har et praktisk siktemål (Rawls, 1985, s. 230). Den handler om hvordan liberale demokratier kan ordne samfunnsinstitusjonene sine for å redusere uenigheter og sikre borgernes frihet og likestilthet (Rawls, 1985, s. 228). De to grunnleggende prinsippene, som nettopp handler om frihet og likestilthet, skal gi retning til institusjonens arbeid. Når det skal utarbeides handlingsprinsipper i form av lover, regler og retningslinjer, når eksisterende bestemmelser skal følges opp, og når etablerte samfunnsverdier skal formidles, vil de to grunnleggende prinsippene være et verdisett som arbeidet må testes mot: Hvordan ivaretar en lov, en regel, en praksis eller lignende grunnleggende frihets- og likhetsverdier? Svaret på dette spørsmålet er ikke alltid gitt. Spørsmålet vil være gjenstand for refleksjon og fortolkning der målet er å finne frem til løsninger som reduserer uenighet og konflikter. I slike refleksjons- og fortolkningsprosesser kan bruk av uvitenhetens slør som metode være nyttig og bevisstgjørende, på samme måte som ved etableringen av de to grunnprinsippene.

De tre scenarioene som følger nedenfor, er eksempler på hvordan metoden kan brukes i konkrete situasjoner hvor det foreligger uenighet. De vil vise hvordan metoden kan inspirere til upartiskhet og gode refleksjoner rundt hvilke prinsipper som kan bidra til å løse konflikter. I alle scenarioene inntar aktørene utgangsposisjonen i løpet av prosessen, der sløret skjuler for aktørene hvilken rolle eller posisjon de har.

I litteraturen finner vi en del eksempler på liknende scenarioer. Et av dem presenteres av Rebecca N. Morrow i artikkelen «Mediating Parental Relocation Cases Behind a Veil of Ignorance» (2014), der hun viser hvordan metoden kan brukes i saker der en mor og en far er skilt, og én av dem ønsker å flytte, med den konsekvens at det vil bli stor geografisk avstand til den andre forelderen. I dette eksemplet, der mor og far møtes, skjuler ikke sløret hvem de er bak sløret (for eksempel mor, far eller barn), men det skjuler hvor barnet bor etter flyttingen. Målet for denne meglingsmodellen er å hjelpe foreldre i slike saker til å reflektere over sine egne vurderinger av hva som vil være barnets beste – før det er tatt stilling til det ultimate spørsmålet om hvor barnet skal bo (Morrow, 2014, s. 771).

Morrows anvendelse av Rawls' modell går ut på å diskutere og ta stilling til hypotetiske spørsmål knyttet til det å lage en praktisk plan for

samvær med barnet, gitt at den ene forelderen flytter. Morrow eksemplifiserer som følger: Barnet er hos mor i cirka 60 prosent av tiden. Mor ønsker at barnet skal flytte sammen med henne til stedet der en bedrift har tilbudt henne en attraktiv jobb. Far ønsker ikke at barnet skal flytte. De forsøker å finne løsninger på en rekke ikke-ultimate spørsmål. Et slikt spørsmål kan være knyttet til reisen mellom mors og fars bosted. Hvis for eksempel mor ikke vet om hun kommer til å sette sin datter på et fly for at hun skal få besøkt sin far, eller om mor vil være avhengig av at et fly kan frakte datteren til henne for at datteren skal kunne komme på besøk, er moren i posisjon til å vurdere hvor mange år datteren bør være for å kunne fly alene. Et annet eksempel kan være at hvis foreldrene ikke vet hvem av dem som vil ha det daglige ansvaret for å følge opp datterens skolearbeid, eller hvem av dem som vil være avhengig av ovale helger for å ivareta kontakten gjennom skoleåret, er de i posisjon til å vurdere hvorvidt datteren skal bes fri for å kunne ha tid sammen med den av foreldrene hun ikke bor hos (Morrow, 2014, s 779–780). Morrow setter opp et eksempel på hva en praktisk plan for samvær kan inneholde i et tilfelle som dette. Planen inneholder enighet om ferieopphold hos den av foreldrene som ikke har den daglige omsorgen, om anledning til besøk ut over de avtalte ferieukene, om følge på flyreisene og alder for alenereiser og om hvem som skal betale for hvilke reiser.

I artikkelen viser altså Morrow hvordan en rekke potensielt konfliktfylte temaer og spørsmål løses av involverte aktører bak et slør av uvitenhet – i dette tilfellet hvordan mor og far finner løsninger i en nøytral posisjon der de ikke vet hvem som skal ha den daglige omsorgen for barnet.

Vi skal nå ta for oss de tre scenarioene som ble bebudet i innledningen:

1. En arbeidsgruppe skal komme frem til prinsipper for hvordan unge enslige asylsøkere kan integreres i en norsk bygd.
2. En gruppe høgskolelærere skal utvikle en undervisningsmodul der studentene skal resonnere rundt prinsipper for barnevernets håndtering av saker som dreier seg om såkalt oppdragervold.
3. En gruppe byråkrater skal utarbeide forslag til prinsipper for norsk klimapolitikk.

Første scenario: prinsipper for integrering av enslige mindreårige asylsøkere

Nakkum kommune har tatt imot en gruppe på ti mindreårige asylsøkere. Det gikk kort tid fra kommunen fikk melding om at den skulle ta imot asylsøkerne, til de ankom. Kommunen var dårlig forberedt, og man oppdaget fort at etablerte samarbeidsfora i kommuneadministrasjonen ikke var egnet til å håndtere situasjonen på en god måte.

En rekke aktører erkjenner etter noen måneder at situasjonen for asylsøkerne ikke er god. Det har vært en del bråk og uroligheter i og rundt gruppen. Mange av kommunens innbyggere har engasjert seg. Noen uttrykker frykt og engstelse og kritiserer kommunen for at den har gått med på å ta imot asylsøkerne. Andre appellerer til folks velvilje og uttrykker et ønske om å bidra for at asylsøkerne skal få en så god hverdag som mulig.

Rådmannen erkjenner at kommunen må foreta seg noe for å bedre situasjonen. Hun setter ned en gruppe som skal komme frem til prinsipper for konkrete tiltak som har til formål å dempe konfliktene innad i gruppen, bringe konfliktene mellom noen av ungdommene i gruppen og bygdas folk til opphør og – mer generelt – oppnå gjensidig forståelse og respekt mellom asylsøkerne og bygdefolket. I tillegg til en gruppeleder er følgende deltakere med i arbeidsgruppen: Tre av asylsøkerne, en kommunepolitiker, en sosionom, en rektor, en bedriftseier, en prest, en innbygger som mener at kommunen ikke skulle ha tatt imot asylsøkerne, en representant fra velforeningen i asylmottakets nabolag og en innbygger som har uttrykt støtte til at kommunen har tatt imot flyktningene. I det første møtet blir gruppen bedt om å foreslå prinsipper for gode integreringstiltak. Gruppens medlemmer blir bedt om å tenke helt fritt – de kan se bort fra eventuelle økonomiske, juridiske og praktiske begrensninger de måtte vite om.

Vi kan lett se for oss at en slik liste vil inneholde prinsipper som hver for seg gir uttrykk for underliggende forskjellige verdisyn. Vi kan tenke oss at listen av prinsipper medlemmene foreslår, kan spenne vidt og til dels være innbyrdes motstridende. For eksempel: «Tiltakene skal føre til at asylsøkerne blir bedre kjent med og tilpasser seg norsk kultur» eller

«tiltakene skal i størst mulig grad sikre at asylsøkerne kan leve i henhold til normer som gjelder i kulturen de kjenner fra hjemlandet».

Deltakerne blir så bedt om å forestille seg at det kommer åtte mindreårige asylsøkere til nabokommunen Myrran om en måned. Så senkes sløret. De får beskjed om at de har en rolle i mottaket av ungdommene når de kommer til Myrran, uten å vite hvilken. De vet ikke om de er en av de åtte asylsøkerne, kommunepolitiker, sosionom, rektor eller noe annet. De skal nå komme frem til en liste over prinsipper som skal være rimelige og rettferdige, uavhengig av hvilken rolle eller posisjon hver enkelt har i Myrran. De blir bedt om å vurdere listen over de til dels motstridende prinsippene de utarbeidet i begynnelsen av møtet. Kan de brukes for Myrran-scenarioet? Må noen av prinsippene strykes, endres, presiseres eller erstattes? Kan det for eksempel tenkes at innvandrermotstanderen kan komme til å gi avkall på «sine» prinsipper, siden hun ikke vet om hun vil være mindreårig asylsøker i Myrran-scenarioet? Hvilke prinsipper kan tenkes å komme ut av denne prosessen bak sløret av uvitenhet? Jeg ser for meg en liste over overordnede prinsipper som tiltak, eller tenkning rundt tiltak, må prøves mot – for eksempel følgende fire:

1. Tiltak skal gi økt kunnskap og forståelse.
2. Tiltak skal anerkjenne juridiske og moralske forpliktelser som ligger i menneskerettighetenes og norsk lovgivnings formuleringer om ikke-diskriminering.
3. Tiltak skal anerkjenne at mindreårige asylsøkere har et særlig omsorgsbehov.
4. Tiltak skal anerkjenne at mindreårige asylsøkere skal gis mulighet til å bidra til felleskapet.

De to første behøver ikke å være tiltak som bare er rettet mot asylsøkerne. De kan like gjerne gjelde tiltak som er rettet mot innbyggerne. Det første prinsippet signaliserer at økt kunnskap og gjensidig forståelse handler om at både asylsøkerne og innbyggerne skal gis mulighet til innsikt i hverandres kultur og religion. Bak et slikt prinsipp ligger en antakelse om at kunnskap og innsikt kan forebygge misforståelser og uro. Det andre prinsippet handler om at kommunen skal ivareta de forpliktelser det offentlige

Norge har for å følge opp bestemmelser om ikke-diskriminering. Dette prinsippet kan blant annet romme tiltak som sanksjonerer diskriminerende ytringer eller handlinger, det være seg fra asylsøkernes eller innbyggernes side.

De to siste prinsippene ivaretar hensyn til mindreårige asylsøkere spesielt. Det første signaliserer at unge mennesker på flukt, uavhengig av årsaken til at de har forlatt hjemlandet, er sårbare og trenger særlig omsorg og oppmerksomhet fra trygge omsorgsfulle voksne. Det andre signaliserer at unge asylsøkeres selvfølelse styrkes dersom de får bidra med kunnskap og ferdigheter som kan komme bygdesamfunnet til gode – for eksempel i idrettslaget eller som ekstrahjelp på gartneriet.

Andre scenario: prinsipper for arbeid med oppdragervold i barnevernet

En gruppe lærere har utarbeidet et undervisningopplegg for studenter på et masterprogram i sosialfaglig arbeid med barn og unge. Målet for undervisningsopplegget er å bevisstgjøre studentene på hvilken makt profesjonsutøvere i barnevernet har, og å inspirere dem til å reflektere over hvordan profesjonsutøverne bør forholde seg til retningslinjene barnevernet arbeider etter. Bakgrunnen for at lærerne har utviklet undervisningsmodulen, er en erkjennelse av at barneverntjenesten har store utfordringer knyttet til «oppdragervold» i lys av norsk lovs forbud mot å utsette barn for vold (barneloven. 1982, § 30 tredje ledd).

Lærerne har designet undervisningsmodulen i tråd med Rawls' hypotetiske utgangsposisjon med et slør av uvitenhet. Første del av modulen består i å gi studentene kunnskap om hvilke retningslinjer som i dag gjelder når offentlige etater, som barnehage og skole, melder bekymring til barnevernet om at et barn kan være utsatt for vold. Studentene får også kunnskap om ulike sider ved problemfeltet, omfanget av saker som involverer oppdragervold, omfanget av saker som legges bort etter nærmere undersøkelser, og omfanget av saker der det fattes vedtak om tiltak av ulike slag, inkludert omsorgsovertakelse. Studentene skal gjøres kjent med kritikken som er reist mot norsk barneverns praksis i slike saker. Studentene får så i oppgave å utforme forslag til nye retningslinjer, basert

på den kunnskapen de har tilegnet seg hittil i studiet, erfaringen de eventuelt har fra egen praksis i feltet, og egne etiske betraktinger.

Etter at de har utarbeidet forslag til nye retningslinjer, senkes sløret. Studentene blir bedt om å se for seg en situasjon der retningslinjene de har laget, skal brukes. Situasjonen er at en rektor har meldt bekymring til barnevernet på bakgrunn av at en elev har fortalt læreren sin at mor av og til slår når hun blir sint på ham. Studentene vet at de i denne situasjonen har en rolle, men de vet ikke hvilken. De vet ikke om de er eleven, elevens mor eller far, bestemor eller bestefar, tante eller onkel, læreren som har informert skoleledelsen om saken, rektor som har meldt bekymring til barnevernet, skolens sosiallærer, skolens helsesøster, lederen av det aktuelle barnevernskontoret, barnevernspedagogen eller juristen på barnevernskontoret. De vet heller ikke om mor og far opprinnelig kommer fra et land der oppdragervold ikke er forbudt, eller sågar alminnelig akseptert, eller hvorvidt mor og far har en religiøs tilhørighet der oppdragervold kan forsvares med hjemmel i religiøse skrifter. Studentene er ukjent med om det faktisk er tilfellet at mor av og til slår når hun blir sint på barnet, og dermed vet de heller ingenting om eventuelt omfang av oppdragervolden.

Studentene får så i oppgave å reflektere over hvorvidt retningslinjene de har laget, vil oppleves rimelige for alle involverte parter. La oss si at en av retningslinjene studentene har kommet frem til, er at «offentlige etater som yter tjenester overfor barn, har plikt til å melde bekymring til barnevernet dersom et barn opplyser at mor eller far slår». Denne retningslinjen er begrunnet i en annen retningslinje studentene har kommet frem til, som går ut på at «førskolelærere, lærere eller helsearbeidere eller andre tjenesteytere ikke selv skal gå inn i sakene, men overlate til det kommunale barnevernet å vurdere informasjonen barnet har gitt». Studentene vet at premissene for hvordan det kommunale barnevernet skal gjøre en slik vurdering, er hjemlet i lov om barneverntjenester. Loven inneholder blant annet bestemmelser om hvorvidt en bekymringsmelding skal undersøkes eller ikke, samt tidsfrister og rutiner for eventuell undersøkelse.

Sløret løftes, og studentene får rede på hvilken rolle de har i situasjonen. De blir bedt om å vurdere retningslinjene i lys av rollen sin. Skulle vi

anta noe om refleksjonene til for eksempel studentene som har rollen som mor og far, vil det ikke være overraskende om de ville resonnere seg frem til at retningslinjene bør endres eller presiseres. Det kan være at de ville foreslå retningslinjer som gir rom for at skolefolkene i større grad kan vurdere barnets opplysning ut fra annen kunnskap om eleven og familien, og for at det er legitimt å snakke med barnet og foreldrene om saken før barnevernet blir involvert. Det kan også være at studenten som har rollen som barnevernspedagog i den kommunale barneverntjenesten, vil være enig i at skolens ansatte bør gis anledning til å skaffe oversikt over saken før de eventuelt melder bekymring til barneverntjenesten. Det kan sågar tenkes at denne studenten vil foreslå en retningslinje som gjør det mulig for den kommunale barneverntjenesten å komme inn som ressurs i en sak der skolepersonalet, sammen med barnet, mor og far, ønsker å finne ut hva informasjonen som barnet har kommet med, er uttrykk for, før det eventuelt meldes en bekymring.

I dette scenarioet illustreres hvordan sløret kan brukes i arbeidet med å gi studenter innsikt i kompleksiteten i profesjonen de skal utøve, samt for å gi dem trening i å vurdere handlingsprinsipper, i dette tilfellet retningslinjer, i lys av at mange ulike og til dels motstridene verdier er involvert i barnevernets arbeid. Samme type scenario kan konstrueres til bruk av andre studenter som skal utdannes til yrker der profesjonsutøveren blir utsatt for vanskelige verdikonflikter og dilemmaer. Scenarioene kan bygges opp over følgende lest:

Først, og før sløret senkes, utarbeider studentene (ut fra sin bakgrunn og kunnskap) forslag til handlingsprinsipper for et spesifikt problem de kommer til å møte. Når sløret senkes, blir de satt inn i en konkret hypotetisk situasjon hvor de inspireres til å vurdere handlingsprinsippene de har kommet frem til, uvitende om sine egne roller i situasjonen. Dette kan føre til at de justerer forslaget sitt, slik at handlingsprinsippene i større grad tar hensyn til flere sider av en sak. Når sløret så løftes, og gruppedeltakerne får rede på hvilken rolle de har i casen, blir de kanskje ansporet til ytterligere justeringer. En prosess som dette kan tenkes å inneholde enda flere trinn. Sløret kan løftes ett hakk av gangen, slik at gruppen får mer informasjon for hver gang. Et neste hakk i barnevernstudentscenarioet kunne for eksempel være at gruppen får rede på at barnet kommer fra

en familie der det er relativt vanlig å gi barn ørefiker i hensikt å straffe og få dem til å oppføre seg ordentlig.

Barnevernstudentscenarioet er inspirert av Michael Sanger og Carol F. Rossiters artikkel «Creating In-Depth Learning Experiences by Using Rawls' 'Veil of Ignorance'» (2011), der de beskriver hvordan uvitenhetens slør ble brukt som metode på et masterkurs i sosialt arbeid ved et amerikansk universitet. Hovedmålsettingen var at studentene skulle erkjenne at et såkalt «korrekt synspunkt» i en situasjon avhenger av hvem sitt synspunkt det er. Et sekundært mål var å bruke casestudier på en måte som både støttet opp under og forsterket studentenes kognitive og affektive læring. Undervisningsopplegget de beskriver, er bygd opp i åtte trinn (Sanger & Rossiter, 2011, s. 381):

1. Man presenterer et case som inkluderer aktører med ulike interesser.
2. Man presenterer et spørsmål eller et problem studentene skal løse.
3. Man deler studentene i grupper – hver gruppe får i oppgave å innta rollen eller synspunktet til en av aktørene.
4. Gruppene diskuterer spørsmålet eller problemet på bakgrunn gruppens syn på «deres» aktørs ståsted.
5. Gruppene deler med hverandre hva de har kommet frem til.
6. Sløret senkes.
7. Spørsmålet eller problemet blir adressert i en rawlsiansk utgangsposisjon, bak uvitenhetens slør.
8. Studentene deler og diskuterer hva de nå har kommet frem til.

Sanger og Rossiter beskriver tre konkrete øvelser[6] bygd over denne lesten. De viser hvordan studentenes refleksjoner og konklusjoner endrer seg i løpet av prosessen, alt etter hvilket ståsted de resonnerer fra.

---

6 Den første øvelsen gikk ut på å besvare spørsmålet «Hvilken type helseforsikrings-ordninger bør Wall Mart tilby sine ansatte?» på bakgrunn av en case der en mor som arbeider hos Wall Mart, må slutte å jobbe for å kunne ta seg av sin astmatiske sønn (Sanger & Rossiter, 2011, s. 381). Den andre gikk ut på å besvare spørsmålet «Hvilken form for valgkampfinansiering ville du foretrekke?» på bakgrunn av en orientering om alternative måter å finansiere valg på (s. 382). I den siste øvelsen skulle studentene besvare spørsmålet «Hvordan skal vi forholde oss til homofilt samliv?» basert på en prosess der de etter tur inntok fire ulike roller; en mann som har levd i homofilt samliv i lang tid, en minister som er motstander av homofilt samliv fordi han mener at homoseksualitet er synd, et medlem av ministerens kirkesamfunn, og en person som ikke er komfortabel med homofil legning, men som ikke ser det som en synd.

Tredje scenario: prinsipper for norsk energipolitikk

I dette scenarioet illustreres at uvitenhetens slør kan brukes i utforming av policy for politikkutforming – også på områder der det står svært mye på spill for svært mange. Et borgerråd har fått i oppdrag å utforme prinsipper for norsk politikk på klimaområdet. Det er et mål at prinsippene skal gi retning for politiske prioriteringer og beslutninger. Bakgrunnen for arbeidet er en tverrpolitisk erkjennelse av at det må tas et krafttak dersom Norge skal nå sine mål for reduksjon av klimagassutslipp. Inntil nå har den politiske debatten om energispørsmål vært preget av motsetninger og liten vilje til å enes om tiltak som monner. Politikerne ønsker nå å høre «folkets røst», og de bestemmer derfor at borgerrådet skal bestå av et tilfeldig utvalg representanter for ulike grupper av befolkningen (for eksempel barn, ungdom, eldre, foreldre og besteforeldre) og interessegrupper som favner viktige næringsområder (for eksempel bønder, fiskere, reiselivsnæringen). Ulike eksperter og forskere skal ikke delta i borgerrådet, men skal bidra med faktainformasjon.[7]

En grunnleggende premiss for borgerrådets arbeid er at prinsippene medlemmene enes om, skal sikre et levedyktig lokalsamfunn på kort og lang sikt. Borgerrådet er selvsagt innforstått med at nasjonal god og forsvarlig klimapolitikk ikke er tilstrekkelig for å sikre enkeltnasjoners langsiktige eksistensgrunnlag. Konsekvenser av klimagassutslipp kjenner ingen landegrenser. Men medlemmene er også innforstått med at enkeltnasjoner har et selvstendig delansvar for at globale mål om utslippsreduksjon skal nås.

Når borgerrådet samles, vil medlemmene bli orientert om internasjonale avtaler om reduksjon i klimagassutslipp, inkludert Norges forpliktelser i den forbindelse. De vil få balansert informasjon om kunnskapsstatus

7 Siden det er bruk av uvitenhetens slør som først og fremst skal illustreres i scenarioet, går jeg ikke nærmere inn på hvordan et slikt borgerråd mer konkret kan settes sammen for å sikre representativitet. Jeg diskuterer heller ikke hvilke forholdsregler som kan eller må tas for å sikre at et slikt råd får arbeide uten å bli manipulert av særinteresser innad i eller utenfor rådet. Det finnes gode eksempler på hvordan borgerråd kan fungere i konkrete tilfeller. For eksempel har Stanford-professor James Fishkin (2011) utviklet en modell for borgerråd, kalt «deliberative opinion poll», som er brukt i en rekke ulike sammenhenger.

hva gjelder sammenhengen mellom utslipp av klimagasser og global oppvarming. De vil også få informasjon om hva forskere nå vet om konsekvenser av forventet temperaturøkning for naturen (nedbør, flom, tørke, havstrømmer, havnivå, og vindforhold), og de vil bli vist eksempler på hvordan slike konsekvenser har påvirket og kommer til å påvirke menneskers og dyrs livsgrunnlag. Videre vil rådsmedlemmene bli presentert for relevante problemstillinger som ikke er utforsket, eller som forskningen ikke gir entydige svar på, for eksempel at vi ikke har full innsikt i hvilke langsiktige konsekvenser det har for jordskorpen at fossile brennstoffer tas ut.

I første omgang skal medlemmene bringe til torgs hvilke prinsipper for klimapolitikken de mener vil ivareta sin gruppes interesser på en rimelig måte. Så senkes sløret. Sløret skjuler hvilken rolle eller posisjon medlemmene vil ha i en hypotetisk situasjon der prinsippene de foreslo (før sløret ble senket), gjelder. Det kan være snakk om de ulike rollene som er representert i borgerrådet, for eksempel «ungdom», «forelder» eller «bonde», eller det kan være andre roller, som for eksempel «politiker», «ordfører», «rådmann», «turistsjef», «klimaforsker» eller «klimabyråkrat». Medlemmene i borgerrådet skal vurdere om prinsippene står seg, uavhengig av hvem de selv er, eller av hvilke interesser og verdier de representerer i den hypotetiske situasjonen. Vil prinsippene kunne ivareta ulike interesser og verdier på en rimelig måte, samtidig som de sikrer at Norge når internasjonale klimaforpliktelser?

Dessuten skjuler sløret nøyaktig hvilke positive eller negative konsekvenser bestemte praksiser eller tiltak har på mengden av klimagassutslipp. Det betyr at medlemmene også må vurdere om prinsippene står seg i en situasjon der det er mange ting de ikke har kunnskap om.

Ettersom det er *prinsipper* for klimapolitikken borgerrådet skal komme frem til, vil ikke borgerrådets overveielser handle om konkrete tiltak. Poenget er at prinsippene må egne seg som prøvesteiner for etablerte praksiser og en politikkutforming hvor det er mange hensyn som bør og må tas. I et valg mellom å fortsette å lete etter olje på norsk sokkel eller ikke, vil for eksempel «sterk nasjonaløkonomi», «lønnet arbeid» og «levende lokalsamfunn» være verdier som typisk trekkes inn i vurderingene. Jeg skal ikke postulere hvilke prinsipper borgerrådet ville komme

opp med dersom det faktisk skulle finne sted, men la oss si at disse to var på listen:

1. Klimapolitiske beslutninger som vil føre til kort- og langsiktig reduksjon av CO_2-utslipp, men som vil redusere livsgrunnlaget for borgere i et gitt geografiske område eller redusere fortjenestemulighetene for visse næringer, skal følges av beslutninger som motvirker reduksjonen. Slike beslutninger skal basere seg på kunnskap man til enhver tid har om konsekvenser av ulike handlingsalternativer.
2. Klimapolitiske beslutninger skal føre til reduksjon av klimagassutslipp, med mindre en sannsynlig kortsiktig økning kan gi en sannsynlig langsiktig reduksjon.

Disse prinsippene er generelle og grunnleggende og behøver ikke å endres etter hvert som vi får mer kunnskap om alternative energiformer. Sannsynlighetsforbeholdet i det andre prinsippet indikerer at det kan være usikkerhet omkring økning eller reduksjon i klimagassutslipp som følge av en beslutning, og at den derfor bør følge et «føre var»-prinsipp: Når vi ikke med sikkerhet kjenner utfallet av en beslutning, bør beslutningen forebygge eller unngå mulig skade eller forverring.

Sett at stortingspolitikere skal bruke disse prinsippene som prøvesteiner når de skal vurdere om avgiftspolitikken knyttet til elbiler skal endres. Noen har foreslått at det skal innføres avgift ved kjøp av elbil, og avgiften skal være lik den som gjelder for bensin- og dieselbiler. Forslaget har kommet selv om avgiftsfritak har ført Norge opp i verdenstoppen når det gjelder antall elbiler per innbygger. Vi kan anta at argumentet for å øke avgiftene er hensynet til sterk nasjonaløkonomi, med de fordelene det har for finansieringen av velferdsordninger. Vi kan videre anta at forslaget om å innføre elbilavgift vil bremse elbilsalget, med den konsekvens at klimagassutslippene ikke reduseres slik de vi vil gjøre dersom avgiftsfritaket opprettholdes. En prøving av forslaget om innføring av elbilavgift mot prinsipp 2, vil føre til at det faller.

Innenfor politisk filosofi diskuteres det hvordan nasjonale og internasjonale institusjoner bør demme opp for global oppvarming. Blant bidragene i debatten finner vi diskusjoner om hvorvidt Rawls'

tankegods har noe å gi i så måte. Scenarioet jeg har skissert over, er et forslag til hvordan Rawls' idé om uvitenhetens slør kan brukes i nasjonal kontekst. Andre bidrag i debatten handler primært om hvorvidt og hvordan Rawls' ideer om internasjonalt samarbeid kan anvendes i internasjonal klimapolitikk.

I boken *Folkenes lov* (2006) foreslår Rawls en internasjonal utgangsposisjon som resulterer i åtte prinsipper for internasjonalt samarbeid. Blant disse er at velordnede samfunn har en plikt til å assistere samfunn som av ulike grunner ikke er velordnede. Mens noen forfattere, som Stephen Gardiner (2011), hevder at Rawls' politiske filosofi har lite å bidra med i klimaspørsmål, er andre mer optimistiske. I sin artikkel «In Defence of the Duty to Assist: A Response to Critics on the Viability of a Rawlsian Approach to Climate Change» søker Sarah Kenehan (se Kenehan, 2014; Kim 2019) å vise at nettopp assistanseplikten kan gi retning til internasjonal klimapolitikk. Enkelt sagt er argumentene som følger: Samfunn som ikke er velordnede, vil ikke ha ressurser til å møte konsekvensene av eller bidra til å redusere veksten i global oppvarming. Velordnede samfunn har plikt til å assistere ikke-velordnede samfunn til å bli velordnet. Assistansen (for eksempel bidrag til å etablere sunne samfunnsinstitusjoner) vil sette de tidligere ikke-velordnede samfunnene i stand til å møte konsekvensene av global oppvarming.

Paul Clements (2015, s. 461–471) resonnerer seg på sin side frem til at aktører i en internasjonal hypotetisk utgangsposisjon vil konkludere med at rike industriland som har bidratt mest til global oppvarming, skal redusere utslippene sine raskere enn utviklingsland som har bidratt lite. Han viser også at aktørene i en internasjonal utgangsposisjon vil være tilbøyelige til å foreslå «føre var»-prinsipper for handlingsvalg i klimapolitikken (Clements, 2015, s. 465).

Avslutning

Jeg har vist eksempler på hvordan Rawls' metode – bruk av et uvitenhetens slør – kan bidra til å forebygge og løse verdikonflikter. Scenarioene viser at sløret kan brukes på ulike måter og i ulike typer konflikter, men fellestrekket er at aktører som skal finne frem til prinsipper for hvordan

en konflikt kan løses, finner frem til disse bak et slør som skjuler hvilken rolle aktørene vil ha i en hypotetisk situasjon der konflikten er løst.

Metoden kan brukes både i faktiske situasjoner, slik som i nevnte masterutdanning i sosialt arbeid ved et amerikansk universitet, og i egen refleksjon over en bestemt verdikonflikt. Scenarioene jeg har konstruert, er ment å illustrere begge deler. For det første at det går an å sette liknende scenarioer ut i livet, og for det andre at det går an å konstruere liknende scenarioer rent tankemessig. I begge tilfeller er hensikten å komme frem til handlingsprinsipper som ivaretar involverte parters interesser på en rimelig rettferdig måte.

Referanser

Barneloven. (1982). Lov om barn og foreldre (LOV-1981-04-08-7). Hentet fra https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1981-04-08-7

Clements, P. (2015). Rawlsian ethics of climate change. *Critical Criminology, 23*, 461–471. DOI 10.1007/s10612-015-9293-4

Fishkin, J. (2011). *When the people speak: Deliberative democracy and public consultation*. New York: Oxford University Press

Freeman, S. (2019). Original position. *Stanford encyclopedia of philosophy*. Hentet 21. februar 2020 fra https://plato.stanford.edu/entries/original-position/

Kenehan, S. (2014). Rawls, rectification, and global climate change. *Journal of Social Philosophy, 45*(2), 252–269.

Kenehan, S. (2015). In defense of the duty to assist: A response to critics on the viability of a Rawlsian approach to climate change. *Critical Review of International and Social Political Philosophy, 18*(3), 308–327.

Hyunseop, K. (2019). An extension of Rawls' theory of justice for climate change. *International Theory, 11*, 160–181.

Gardiner, S. M. (2011). Rawls and climate change: Does Rawlsian political philosophy pass the global test? *Critical Review of International and Social Political Philosophy, 14*(2), 125–151.

MacIntyre, A. (1981). *After virtue*. Notre Dame: Notre Dame University Press.

Moehler, M. (2016). Impartiality, priority, and justice: The veil of ignorance reconsidered. *Journal of Social Philosophy, 47*(3), 350–367.

Morrow, R. N. (2014). Mediating parental relocation cases behind a veil of ignorance. *Wake Forest Law Review*, *49*, 771–789.

Rawls, J. (1985). Justice as fairness: Political not metaphysical. *Philosophy and Public Affairs, 14*(3), 223–251.

Rawls, J. (1993). *Political liberalism*. New York: Columbia University Press.

Rawls, J. (1999a). *A theory of justice*. Cambridge, MA: Belknap, Harvard University Press.

Rawls, J. (1999b). *The law of peoples: With the idea of public reason revisited*. Cambridge, MA/London, England: Harvard University Press.

Rawls, J. (2003). *Rettferdighet som rimelighet*. Oslo: Pax Forlag.

Rawls, J. (2006). *Folkenes lov – og «En reformulering av ideen om offentlig fornuft»*. Oslo: Libro Forlag.

Sandel, M. (1982). *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

Sanger, M. & Rossiter, C. F. (2011). Creating in-depth learning experiences by using Rawls' 'veil of ignorance'. *Journal of Teaching in Social Work, 31*(4), 378–386.

Etterord

Arne Johan Vetlesen
Universitetet i Oslo

Vi lever i et pluralistisk samfunn der vi gjennom sosialisering og skolegang skal lære oss verdien av toleranse og åpenhet overfor mangfoldet av livssyn og levemåter. Snarere enn at ett bestemt syn på hva som er riktig – eller hellig – skal gjøres gjeldende for alle, skal alle anerkjenne mangfold – og dermed uenighet og konflikt – som et gode for samfunnet som helhet, en kvalitet vi ville ha vært fattigere uten. Jo flere tilnærminger til spørsmålet om hva som er et godt liv, hva meningen med livet og dets fremste mål består i, desto flere ressurser disponerer vi som fellesskap, ressurser den enkelte trenger tilgang til når han eller hun skal finne «sin» vei og sine svar på velinformert og autentisk vis.

Det som slår meg straks dette er sagt, er at det ikke kan sies med samme selvfølgelighet i dag som for ti eller tjue år siden. Kanskje har selvfølgeligheten avtatt så mye at det nå hefter en bevisbyrde ved beskrivelsen som er såpass ny, at vi har lite øvelse i å håndtere den, gitt at vi er villige til å erkjenne at den tvinger seg på. Hva sikter jeg til?

Verden forandret seg på grunnleggende vis da to fly styrtet inn i World Trade Center 11. september 2001. Og Norge ble forandret da «en av oss» i et politisk motivert og nøye planlagt terrorangrep drepte 77 mennesker på to åsteder 22. juli 2011.

Jeg skal ikke late som om de to terroraksjonene er mer like enn de er. Tross alle forskjeller har de hatt én ting som felles konsekvens, nemlig at det positive synet på pluralisme som jeg startet med å formulere, er blitt angrepet. Det vil si at appellen til enhver som er borger i landet, medlem

Sitering av denne artikkelen: Vetlesen, A. J. (2020). Etterord. I O. Lysaker og T. E. Fredwall (Red.), *Verdier i konflikt: Etikk i et mangfoldig samfunn* (s. 219–225). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.95.ch11.

av fellesskapet, om å vise toleranse og åpenhet overfor det som er «annerledes», er satt under press. Terrorangrepene er ment å skape frykt og usikkerhet i hele befolkningen. Ingen skal lenger kunne føle seg trygge, ikke noe sted, ikke på noe tidspunkt. Mistillit skal erstatte tillit, og det reises harde og uforsonlige fronter mellom «oss» og «de andre». Terroren skaper grobunn for et klima der det blir påtrengende å spørre om ikke budskapet om pluralisme som noe positivt, er naivt og egentlig alltid har vært det. Et vestlig-liberalt selvbedrag, en form for ønsketenkning som – ser vi nå i nyvunnet, dyrekjøpt klarsyn – bunner i konfliktvegring snarere enn i velfundert trygghet på vegne av postulatet om at verdimessig konflikt er en styrke og vil oppleves og aksepteres som sådan av alle involverte.

I det nye klimaet betraktes optimismen angående fredelig sameksistens mellom mennesker med ulike livssyn og livsstiler som en form for politisk korrekthet som det nå er om å gjøre å legge bak seg. Multikulturalisme har aldri virkelig fungert, enn si hatt tilslutning i folkedypet. Det var et luftslott hos en selvrettferdig elite hvis dominans står for fall. En slik talemåte assosieres gjerne med politikere som Sylvi Listhaug, men poenget er at den på få år er blitt langt mer utbredt enn i FrP og blant partiets kjernevelgere. I Norge har dette blitt særlig tydelig etter den såkalte flyktningkrisen som toppet seg i 2015, og som Kjetil Fretheim skriver om i sitt bidrag.

Når rekkene sluttes og grensene voktes som svar på trusler (de være seg knyttet til terror eller migrasjon), er det i et erklært forsvar for verdier – de verdiene vi som folk og nasjon står for, de som markerer hvem vi er og vil være, verdier tuftet på frihet og selvbestemmelse. Gitt en slik forståelse av hva slags verdier vi står for, hva da med verdien jeg startet med – verdien av toleranse og åpenhet for det som er annerledes, ja overbevisningen om andres forskjellighet fra meg, fra oss, som en verdi i seg selv, et gode for alle som inngår i fellesskapet? Er denne verdien – kall det verdien av og den dertil hørende bejaelsen av mangfold – en verdi blant mange, eller er den bedre forstått som en metaverdi, nemlig den som muliggjør artikulasjonen av alle spesifikke verdier?

Jeg vil svare ja på spørsmålet, men idet jeg gjør det, innser jeg hvor abstrakt synet på mangfold som metaverdi kan fremstå. At det fremstår så abstrakt og samtidig så ideelt og virkelighetsfjernt, er nok et tegn på mentalitetsendringen jeg har omtalt. Vi øyner et aspekt ved endringen som så

langt har vært taust, nemlig dette: Det er blitt langt vanskeligere å føre en offentlig samtale om verdier, ikke bare på et overordnet plan, men også på et mer spesifikt plan der oppfatninger om rett og galt spiller en rolle.

Hva er så de konkrete eksemplene jeg sikter til? La meg bruke noen av dem som diskuteres i bidragene i denne boken. Skal personer i Norge ha adgang til å være gift med flere enn én person (polygami)? Skal Den norske kirke innta et bestemt syn angående hvor mange flyktninger vi skal ta i mot? Bør det etableres strengere regler mot å fare med løgn, bedrag og ufordrageligheter i offentligheten? Skal følelser som hat og sinne begrenses, slik at offentligheten favoriserer forsonende og relasjonsbevarende følelser som kjærlighet, tilgivelse og forståelse over deres motsetninger, selv der de «negative» følelsene er de mest autentiske? Er det i det hele tatt noen synspunkter eller følelser som er av en slik karakter at vi kan – eller endog bør – si at de ikke egner seg for offentligheten?

Når jeg stiller spørsmålet slik, er det ikke for å diskutere det enda en gang i lys av de velkjente kontrære posisjonene ytringsfundamentalisme og krenkelsestyranni, altså at vi skal tåle praktisk talt alt, kontra at vi ikke skal tåle noe som helst som kan støte oss. Det som er felles for de to ytterpunktene, er at de er abstrakte og dogmatiske. De handler om at man har bestemt seg på forhånd i spørsmålet om grenser, snarere enn å lande på et svar etter at man har gått inn i den aktuelle saken. De to uforenlige synspunktene deler samme premiss i form av å anse at det ikke finnes rasjonelle grunner – argumenter – som gjør det mulig for de debatterende å enes om hvilke ytringer (eller følelser) som er av offentlig relevans i saken det til enhver tid handler om.

Noen inntar det standpunkt at følelser er subjektive, flyktige, selektive og uten forbindelse til en rasjonalitet tilgjengelig for alle. Av disse grunner er følelser noe blott privat som hefter ved personen der og da, og som således per definisjon ikke er egnet for offentligheten. Utøya-overlevendes hat og raseri overfor gjerningsmannen vil være et eksempel; følelser de bør holde for seg selv, følelser som ikke har noe av verdi å tilføre offentligheten for så vidt som den må hegne om en rasjonalitet innrettet på nyanser og balanse, på nøktern avveining av typen «på den ene siden og på den andre siden», der det å være sterkt personlig berørt – i

betydningen følelsesmessig engasjert – anses å undergrave debatten snarere enn å berike den. Rasjonalitet er slik forstått ment å inkludere alle på like vilkår, å være åpen og universalistisk og dermed ikke-diskriminerende. Det kan høres uimotsigelig ut. Men haken er at den eller de som har noe eget – selvopplevd, selvrelatert – å melde, i form av et ståsted som berørt, som andre nødvendigvis ikke har eller kan ha, blir ekskludert.

En hyppig variant av dette i vår tid som jeg tenker sier mye om verdier i konflikt, er påpekningen av at én eller flere personer i en gitt sak «drar offerkortet» eller fremstiller seg som krenket (som ikke nødvendigvis er det samme). I den grad følelser kommer til uttrykk offentlig, anses de som forsøk på påvirkning av publikum, eksemplarisk i form av å skape sympati og på det grunnlag (altså et rent emosjonelt sådant) tilslutning til den eller de berørtes synspunkter i saken. Bevisst eller ei, det handler om en ikke-rasjonell, andrestyrt frembringelse av et standpunkt, om å mene det samme via bestemte følelser som vekkes i en.

Imidlertid er, som flere av bidragene er inne på, blant annet Håvard Løkkes, de følelser en person måtte ha i en bestemt situasjon, etter en bestemt opplevelse, slett ikke private i betydningen utenfor rekkevidde av hva andre kan ha tilgang til og danne seg et inntrykk av, med henblikk på om følelsen og opplevelsen som formidles, fremstår som *passende* gitt det som hendte, eller som en form for mismatch (et «for mye» eller «for lite»). Hvor rasende man er, eller hvor krenket man føler seg, er noe ikke bare den direkte berørte vil kunne ha en formening om, men også andre – skjønt i en grad og med en presisjon som vil variere mellom individer, og som avhenger av en rekke faktorer, både individuelle og samfunnsmessige. Her er empati og forestillingsevne – den første primært affektiv, den andre primært kognitiv – sentrale, slik Martha C. Nussbaum på godt aristotelisk vis har understreket i en rekke bøker.

Insisteringen på at følelser som sinne og hat ikke, som sådanne, er argument for eller mot noe som helst, men kan og må avkreves en begrunnelse knyttet til om de er enten *i* eller *ute av* proporsjon med det fenomenet de er responser på, er særlig viktig i en tid preget av polarisering og nye sosiale medier. I boken *Hodestuperne* (2019) siterer Carsten

Jensen Dansk Folkepartis gruppeleder Peter Skaarup, som hevder at «[b]egreper som sant og falskt eller godt og ondt hører ganske enkelt ikke hjemme i det politiske rom» (Jensen, 2019, s. 56), for deretter å slå fast at politikk utelukkende handler om følelser, underforstått som noe frakoblet fornuftig argumentasjon. Jensen tilbakeviser Skaarups oppfatning ved å vise til Viktor Klemperer, den tyske jøden og filologen som underkastet nazistenes retorikk en grundig analyse. Klemperer bemerker om nazistenes konstante appell til følelsene at «følelsen var ikke et mål i seg selv, den var bare et middel og en overgang. Følelsen skulle fortrenge tenkning – og måtte vike plassen for en tilstand av bedøvet avstumpethet, vilje- og følelsesløshet» (Jensen, 2019). På den ene siden gjelder at et konstant følelsesbombardement – appeller til å bli smittet av en bestemt følelse overfor noe – nedbryter intellektet slik at den kritiske fornuften ikke får tid til å trekke pusten, slik Klemperer advarte om. På den andre siden gjelder at «ord kan virke som små doser arsenikk. De inntas ubemerket, de later ikke til å ha noen virkning, men etter en stund viser giftens virkninger seg likevel» (Jensen, 2019). Dette er en av grunnene til at ytringsfrihet ikke kan være en absolutt, men kun en begrenset rettighet – begrenset av moralske fordringer som ansvar, omtanke og empati, kort sagt av hensyn som vi forventer at enhver tar til enhver når vi kommuniserer og samhandler. Ord som omtaler bestemte andre på en dehumaniserende og nedverdigende måte, som objektiverer dem og fratar dem individualitet, gjør noe med vår måte å betrakte dem på. Dette er en endring som kan være ubevisst, og som over tid flytter grensene for hvilke handlinger man aksepterer overfor dem ordene omhandler, for så vidt som de jo bare «får som fortjent», i tråd med hvordan de – ifølge alle de negative ordene – er.

Ansvar for ordene man bruker og følelsene man har – mer presist for hvordan man fremviser og begrunner dem – er noe som må læres. Også selvbestemmelse må læres, slik Inger Marie Lid fremholder i sitt bidrag. Fremhevingen av slik læring og av dens avhengighet av gode forbilder og intakte sosiale praksiser orientert mot interne, til forskjell fra eksterne, goder (knyttet som disse er til tap og vinning, konkurranse og materialisme), er et kjennetegn ved det dydsetiske perspektivet som gjennomsyrer mange av kapitlene her.

Enhver persons rett til selvbestemmelse er på mange måter blitt trumf i vårt samfunn – den ypperste verdi som alle andre måles mot og må være forenlige med. At forestillingen om alle personers iboende verdi og ukrenkelighet (Kant) har fått en slik status – både moralsk og rettslig – representerer uomtvistelig et stort historisk fremskritt og utgjør vårt beste vern – som fellesskap så vel som individer – mot ulike former for diskriminering som fortiden har vært så full av.

Ikke desto mindre vil jeg flagge et forbehold som, slik jeg leser dem, kan finnes i flere av bidragene i denne boken, skjønt oftere implisitt enn eksplisitt, nemlig at alle personers like rett til selvbestemmelse, til å utfolde autonomi, balanseres mot en bestemt grense som markerer at det finnes en verdi som er like viktig å kjempe for og å respektere, som selvbestemmelsen. Hvilken da?

Retten til selvbestemmelse må ikke bli enerådende. Den må respektere andres rett til det samme, slik hele den liberale tradisjonen fra Immanuel Kant over John Stuart Mill og frem til John Rawls og Jürgen Habermas fremholder. Grensen jeg sikter til, utgjøres imidlertid av noe annet. La meg si det slik at det er grensen for hvor viktig evnen til å manifestere egen autonomi skal være i praksis. Alt det ved oss og ved livssituasjonen vi måtte befinne oss i, som *begrenser* autonomiutfoldelsen, *reduserer* ikke dermed vår verdi, vårt verd. I stedet viser det til grunner for at andre skal respektere det, og til å respektere meg selv om jeg er syk eller har en eller annen form for nedsatt evne til funksjon, kortvarig og forbigående eller vedvarende og sågar kronisk.

Av denne grunn er det noe tvetydig ved innsatsen for å fremme og muliggjøre selvbestemmelse hos mennesker som (i varierende grad) mangler den, der betegnelsen «mangler» er målt mot en «tatt for gitt»-, optimal variant. Å unngå paternalisme er én ting, et gyldig hensyn å ta for profesjonelle, det være seg innen helse- og sosialsektoren eller kriminalomsorgen eller i skolen. De som praktiserer såkalt *empowerment*, som er den autonomifremmende ideologien jeg sikter til her, må imidlertid passe seg for stilltiende å gjøre personens oppnåelse av evnen til å artikulere egne behov, egen vilje og egne interesser til selve hovedsaken. For den deri impliserte evnen til *selv å sette grenser for andres atferd overfor en selv*, kan ikke alltid – og ikke av alle – utvikles som sådan og med denne tydeligheten. Da

må de som til enhver tid er «de andre», forstå hvor personens grenser går – grenser som har like mye med personens sårbarhet og avhengighet å gjøre, som med potensialet for autonomi – og vise respekt for dem i praksis. Personens egenverdi er uavhengig av egne evner til slik grensemarkering.

Referanser

Jensen, C. (2019). *Hodestuperne: Om mennesker på flukt og kunsten å motstå tyngdekraftens fristelse*. Oslo: Forlaget Press.

Om forfatterne

Solveig Botnen Eide er sosionom og professor i sosialt arbeids etikk ved Universitetet i Agder. Doktorgraden som omhandler etiske utfordringer i barnevernet, har hun fra Det teologiske fakultet ved Universitetet i Oslo. Hennes interesser er særlig knyttet til verdimessige dimensjoner i velferdstjenestene, profesjonsetikk og forskningsetikk.

Terje Emil Fredwall er førsteamanuensis i etikk ved Institutt for religion, filosofi og historie ved Universitetet i Agder (UiA) og forsker ved Senter for omsorgsforskning, sør. Han er ph.d. fra UiA og har publisert en rekke arbeider om straffegjennomføringsetikk, profesjonsetikk, kriminologi og psykisk helse.

Kjetil Fretheim er prorektor og professor i etikk og diakoni ved MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn. Han har ph.d. i empirisk etikk fra samme institusjon og har publisert bøker og artikler innen samfunnsteologi, utviklingsetikk og kirkeforskning.

Hans Herlof Grelland er professor emeritus i teoretisk kvantekjemi og master i filosofi, og er tilknyttet Universitetet i Agder. Han forsker på to områder. Det ene er fysikkens matematiske struktur og filosofi. Det andre er fenomenologisk filosofi anvendt på temaer som følelser, kunst og etikk. Han er medforfatter av flere skandinaviske og internasjonale bøker innen disse temaene og forfatter av bøkene *Følelsenes filosofi* og *Tausheten og øyeblikket – Kierkegaard Ibsen Munch*.

Jan-Olav Henriksen, dr. theol & dr. philos, er professor i religionsfilosofi ved MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn og professor i samtidsreligion ved Universitetet i Agder. Hans forskningsinteresser er særlig knyttet til religion og teologi på moderne vilkår, moralfilosofi, og religionspsykologi. Han har publisert omtrent 40 bøker om slike og beslektede emner, en rekke av dem internasjonalt.

Inger Beate Larsen er psykiatrisk sykepleier og professor i psykososial helse ved Institutt for psykososial helse ved Universitetet i Agder. Hun har ph.d. fra Institutt for samfunnsmedisin ved Universitetet i Bergen. Larsens forskningsinteresser er primært kommunalt psykisk helsearbeid, brukererfaringer og stedsfenomenologi.

Paul Leer-Salvesen er forfatter og professor emeritus fra Universitetet i Agder. Han er dr. philos fra Det juridiske fakultet ved Universitetet i Oslo. Han har skrevet en rekke skjønnlitterære og faglitterære bøker og har undervist og veiledet i etikk, teologi og kriminologi. I de senere år har han skrevet om forsoning, håp, økoetikk og profesjonsetikk.

Inger Marie Lid er professor i folkehelse og rehabilitering ved VID vitenskapelige høyskole. Hun har doktorgrad i samtidsteologi fra Universitetet i Oslo. Lid har skrevet og redigert flere artikler og bøker innen tverrfaglig funksjonshemmingsforskning, medborgerskap, etikk og universell utforming.

Odin Lysaker er professor i etikk ved Universitetet i Agder. Han har doktorgrad i filosofi fra Universitetet i Oslo. Lysaker har skrevet og redigert en rekke artikler og bøker innen moralfilosofi, politisk filosofi og sosialfilosofi.

Håvard Løkke er førsteamanuensis i filosofi og psykologi ved Institutt for religion, filosofi og historie ved Universitetet i Agder. Han er ph.d. fra University of Oxford. Han arbeider hovedsakelig med antikkens filosofi og moderne psykologi. Blant hans publikasjoner er monografien *Knowledge and Virtue in Early Stoicism* (Springer, 2016).

Grethe Netland er instituttleder og førsteamanuensis ved Institutt for sosialvitenskap og veiledning, Høgskolen i Innlandet. Hun har en ph.d. i filosofi fra Institutt for filosofi, ide- og kunsthistorie og klassiske språk, Universitetet i Oslo. Netlands forskningsinteresser er i første rekke politisk filosofi og profesjonsetikk.

Arne Johan Vetlesen er professor i filosofi ved Universitetet i Oslo med doktorgrad samme sted. Han har skrevet en rekke bøker innen etikk, politisk filosofi og miljøfilosofi.